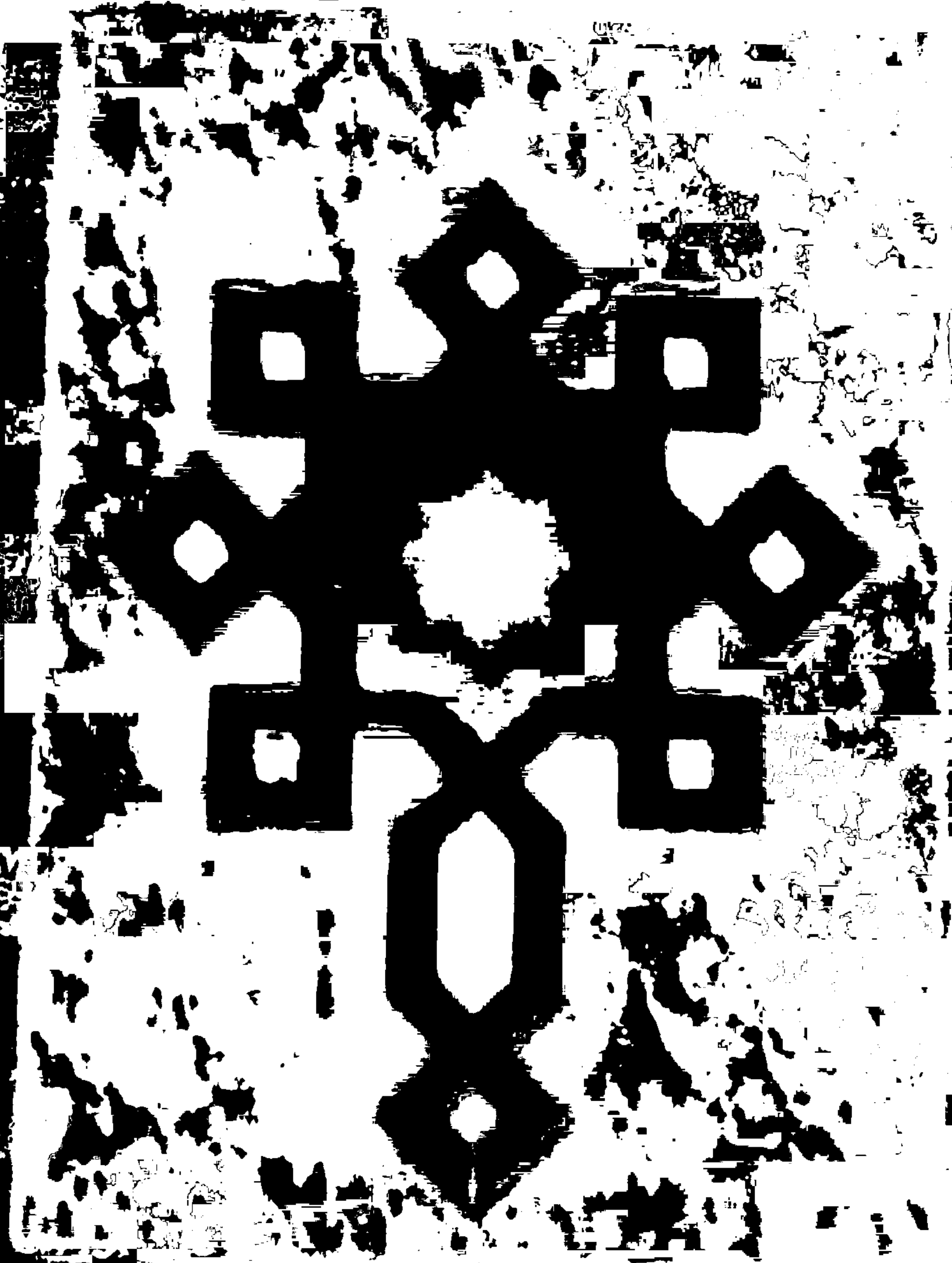
İSLAM NEDİR

W. Montgomery Watt



BİRLEŞİK
YAYINCILIK

Birleşik Yayıncılık: 6

Eserin orijinal adı: W. Montgomery Watt, *What is Islam?*, Frederick A. Praeger Publishers, London: 1968.

dizgi / kapak
birleşik
Redaksiyon
İ. Akyol
baskı
Bayrak
Cilt
Bayrak
2. Baskı, Ekim 1993

BİRLEŞİK
YAYINCILIK
Mollafenari Sk. Birol Han 10/1
Cağaloğlu / İstanbul
Tel: 511 66 11 - 511 64 14

W. Montgomery Watt

•

İSLAM NEDİR

Türkçesi: Elif Rıza

BİRLEŞİK
YAYINCILIK
Mollafenari Sk. Birol Han 10/1
Cağaloğlu / İstanbul
Tel: 511 66 11 - 511 64 14

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KISIM / HZ. MUHAMMED'İN VİZYONU

Birinci Bölüm: Vizyon'un Mahiyeti / 9

1. Bir Dinin Özü / 9
2. Bağımlı Olması Açısından Vizyon / 13
3. Yeniliği ve Temeli Bakımından Vizyon / 17
4. Vizyon'un Kaynağı / 20

İkinci Bölüm: Bağımlı ve Sınırlandırılmış İnsan / 27

1. İnsanın Bağımlılığı - İslam Öncesi Dönem / 27
2. İslam Öncesi Tavırların Kur'an-ı Kerim'deki Devamlılığı / 34
3. Allah'ın Gücünün ve Cömertliğinin Alametleri / 38
4. İnsan Kontrolünün Sınırları / 46
5. İnsan Hayatını Belirleyen Güçlerin Birliği / 51

Üçüncü Bölüm: Aşkınlık Perspektifi / 61

1. Aşkınlık Boyutu / 61
2. Aşkınlığın Pratikteki Sonuçları / 67

Dördüncü Bölüm: Dinî Lider ve Toplum / 77

1. İslam Öncesinde Dini Liderlik / 77
2. Kur'an'da Dini Liderlik / 80
3. Dini Liderin Toplumu / 89

Beşinci Bölüm: Tarihsel Perspektif / 99

1. Genel Tarihsel Perspektif / 99
2. Diğer Cemaatlerle İlişkiler / 105

İKİNCİ KISIM / VİZYON'UN OLUŞUMU

Altıncı Bölüm: Hz. Muhammed'in Hayatındaki Gelişmeler / 117

1. Vizyondan Fiilî Oluşuma / 117
2. 610 Yıllarında Mekke ve Hz. Muhammed'in Mesajı / 118
3. Mekke'deki Başarısızlık / 122
4. Medine'deki Yeni İmkânlar / 128
5. Nihaî Basarı / 134

Yedinci Bölüm: Sonraki Siyasi Gelişmelerin Dinî Yönü / 143
1. Büyük Yayılma (632-750) / 143
2. İslamî Şekillerin Oluşması (750-950) / 154
3. İslamî Toplum Dönemi(950-1800) / 165
4. İslam Dünyasının Çevresi / 173
5. Avrupa ve Amerika'nın Etkilerine İslam'ın Tepkisi / 181
Sekizinci Bölüm: Dinî Entellektüellerinin Fonksiyonu / 191
1. Dogma ve Birlik / 191
2. Büyük Akaid İhtilaflar / 198
3. Nakil ve Akıl / 207
4. Modern Dönem / 212
Dokuzuncu Bölüm: İslamî Dünya Görüşünün Yayılması / 217
1. Kültürel Zıtlıklar Meselesi / 217
2. Arap Dinî Mirasının Yayılması / 219
3. Dünyevi Arap Mirasının Gelişimi / 225
4. Hıristiyan Kültürünün Tasfiyesi / 229
Onuncu Bölüm: İslam'da İbadet ve Takva / 237
1. İbadet ve Vizyon / 237
2. Ahlakî ve Tasavvufi İdealler / 242
Onbirinci Bölüm: Rekabetçi Bir Dünyada İslam / 249
1. Dinlerin Güçlenmesi ve Zayıflaması / 249
2. İslam'da İçe kapanıcı Tavır / 256
3. İslam'da Abartmacı Tavır / 260
4. İslam'da Sabitleştirici Tavır / 263
Onikinci Bölüm: Günümüzde İslamî Değerler / 269
1. 'Tek Dünya' Fikrine İslam'ın Katkısı /269
2. İnsanı Aşan İslami İnançlar / 275
A. İnsanın Ölümlü ve Bağımlı Olduğunun Kabulü / 275
B. Kâinatta İnsanî Değerler / 279
C. İnsan Hayatının Aşkın Değeri / 282
D. İnsanın Aşkınlık Hakkındaki Bilgisi / 284
3. Kişisel ve Toplumsal Hayatta İslamî Değerler / 289
A. Ahlakî İlkelerin Aşkın Kaynağı / 290
B. İzlenecek Bir Örnek Olarak Hz. Muhammed / 292
C. Cinselliğin Kabulü / 294
D. İnsanın Eksikliği Fikrinin (Kısmen) Kabulü / 296
E. Entegre Bir Toplumun Üyesi Olma / 298
BİBLOGRAFYA / 301

Birinci Kısım

HZ. MUHAMMED'İN 'VİZYON'U

Birinci Bölüm

Vizyon'un Mahiyeti

1. Bir Dinin Özü

19. yüzyılda bir şeyin ne olduğunu anlamak için çoğunlukla onun ilk, yani orijinal şekline bakmanın gerekli olduğuna inanılıyordu. Bu, birçok eski yöntemlerin terkedildiği, köklü düzenlemelerin yapıldığı ve hızlı değişmelerin var olduğu bir döneme uygundu. Değişikliği yapanların uygun görmediği bir dinî merasim, uygar olmayan ilkel hayatın bir parçası olduğu ileri sürülerek alay konusu edilebiliyordu. Oysa, eğer dinlerin ne olduğunu anlamak istiyorsak, hayata aksettirdiklerine bakmamız gerekir.

Budizm, Hinduluk, İslam ve Hıristiyanlık arasındaki farklar gündeme geldiğinde bunların dogmatik temelleri incelenmelidir. Fakat bu inceleme, yüzeysel olarak görülebilir ve bunlardan daha önemli veya daha esaslı başkaca birtakım farklılıkların olduğunu hissedebiliriz. Asıl fark, sözlerle ifade edilen bu cümlelerden daha derin ve dinin tam olarak özünde bulunan birtakım şeylerdir. 'Vizyon' kelimesini kullandığımda anlatmak istediğim şey işte bir dinin özü veya merkezindeki esas noktadır. Bir dinin vizyonu, dünyaya bakış açısı ve dünya ile alış-veri-

şindeki yöntemdir. "Hayat nedir ve nasıl yaşanmalıdır?" sorularına verilen temel cevaptır. Birbirlerini tamamladıklarından dolayı sorunun ve cevabın teorik ve pratik yönleri birbirinden ayrılamaz. Belki de vizyondan bahsederken onun öncelikle teorik yönünü düşünürüz ve eğer teori ve pratiğin ayrı şeyler olmadığını anlarsak, bu bizi yanlış yollara sevketmez. Eğer düşündüğüm gibi yaşamıyorsam "Hayat nedir?" sorusuna verdiğim cevap pek doğru olmaz.

Herhangi bir vizyona, mesela Budist inanışa göre herhangi bir dinin vizyonu, felsefî veya teolojik ifadelerle tayin edilemez. Bu ifadeler aslında vizyonun bir yönüdür, fakat vizyon daha derin ve daha doğaldır. Vizyon, kelimelerle etraflıca anlatılan bir manzara veya bir manzaranın fotoğrafından daha farklı bir şekilde ifade edilemez. İfadeler, vizyonun özel karakterinin belirtileridirler, fakat bunlar, toplumun din ve ahlak yönünden islah ve eğitimi yoluyla seçilir ve yapılırlar. Sosyoloji veya Dinler Tarihi araştırıcısı, bir vizyondaki ayırıcı olan şeyi, daha kısa yoldan ve kolayca gösterebilir. Zaten bu, kendi amaçları için çoğu zaman faydalıdır. Denilebilir ki, İslam bu dünyanın, insanların lehine ve onlar için faydalı olan bir güç tarafından kontrol edildiğini esas alır. Böylece bir insan bu güce itaat ettiğinde hayatı anlam kazanır. Ayrıca insan hayatı için bu şekilde zaman ve mekanın üstünde bulunmanın mümkün olduğu tatminkar bir kriter vardır. Diğer gayeler için çarpıcı ve belki de farklı bir öneme sahip bir tarife ihtiyaç duymasına rağmen, din tarihçisi bu karakteri bazı gayeler için yeterli bulabilir.[1]

Bu çeşit kısa tarifler ve inancın aklî ifadeleri arasında kaçınılmaz çelişkiler yoktur. İkisi de doğrudur, fakat 'şeklen' doğrudur. Dinî fikirlerin şeklî karakteri kısaca açıklanabilir.[2] Dinî metinlerde kelimelerin kıyasî ve mecazî bir düşünceyle anlamanın çoğu zaman mecburi olduğu

daha önceleri anlaşılmıştır. Bu, ne yazık ki günümüzde gerçeğe aykırılığın belirli tarzda bir ifadesi haline gelmiştir. Öyle ki sadece mecazî olarak doğru olan bir şey pek doğru değilmiş gibi hissedilmektedir. Bu tür bir yanlıştan kaçınmak için 'diyagramatik' tabirini teklif ediyorum. Bir haritayı veya krokiyi düşünürsek, gösterilen o yerin veya binanın gerçeğe tam olarak uymadığını anlarız. Bir şehrin veya kasabanın haritası asla onun gerçek ifadesi değildir. Fakat bir harita, ölçek, renk, vs... sınırlandırmalarıyla beraber şehir veya kasabanın belirli yerleri veya özellikleri doğru bir şekilde belirtebilir. Bir harita bir yerden diğer bir yere giden yolları göstermek gibi belirli sınırlı amaçlar için çizilmiş olabilir. İyi bir harita olduğunu farzedersek ve mesela haritada kırmızı olarak belirtilmiş bir yolun gerçekten de kırmızı renkte olmadığını bilerek kurallarına göre haritayı gözden geçirirsek bu haritayı amaçlarına uygun olarak kullanmış oluruz. Bu haritayı karışık bir şeklin özel bir türü olarak düşünebiliriz.

Birçok dinî fikir bu tarzda şeklîdir. Onlar, insan hayatının ve kâinatın belirli alışılmış özelliklerinin bir kısmı tarafından ifade edilirler. Bu da insanın daha rahat yaşamasını sağlamak içindir. Fikirlerin tam olarak ifade edildiği bu görev, insanların eğilimlerini gözönüne aldığı kadar sıhhatlidir. Aktarılmak istenen şeylerin bir kısmı da, 'Allah'ın eli' veya 'Allah'ın yüzü' gibi tabirlerin, kemiği, kanı, teni veya insan vücudunun diğer özellikleriyle bir vücudu ifade etmediğinin anlaşılabilmesidir. Diğer bir kısmı da, bu fikirlerin görevlerinin sınırlı olduğunun anlaşılmasıdır. Doğru bir şekilde anlaşılmış olursa insanların daha iyi yaşamalarını sağlar, fakat insanın merakını yatıştırmak için kâinatın tamamen teorik bilgisini elde etmek, bunların gayelerinin bir kısmı değildir. Müslüman akaid alimleri meselenin farkındadırlar ve Allah'a atfedilen antropomorfik ifadelerin *bilakeyf* (nasıl olduğu-

nu sormadan) anlaşılması, yani anlaşılmış olan kesin ifade (harfi harfine, vs.) belirtilmeden anlaşılması üzerinde durmuşlardır. Araştırmacıların kısa din tarifleri ve bu dinin inançlarının resmî formülasyonlarına ilişkin —herkes tarafından kabul edilmiş— ifadeleri, alternatif tabirler değildir; bunlar aynı vizyonun ifadeleri olmalarına rağmen başka fikirler üzerine bina edilmiş şekillerdir.

Yukarıda söylenenlerin, vizyon veya kâinata bakış açısı ve bu vizyonun aklî veya naklî ifadeleri arasındaki fark olduğu da dolayısıyla anlaşılmaktadır. Buna ek olarak, vizyon içinde bütünüyle paylaşılmadan, yani dünyaya aynı tarzda bakmadan, fikirler ve kelimelerle vizyonun anlatılmasına aklî bir bilgi olarak sahip olmamızın mümkün olduğu bu ayrımdan da anlaşılmaktadır. Vizyonu tamamen paylaşanlara 'onu araştıranlar', 'onu kendilerine göre yorumlayanlar' veya 'içinde taşıdığı değerleri birlikte değerlendirenler' denilebilir. Bunların hepsi, dinî bir vizyonun aklî bir bilgiden daha değerli olduğunun ve hayat için bir temel olarak kabul edilmesi mecburiyetinin üzerinde ısrarla durmanın lazım olduğunu belirtme yollarıdır. Ayrıca, bir vizyonun nasıl gücünü kaybettiğini de ifade edebilir. Bir dinin taraftarlarından bir çoğu için, vizyonu araştırmadan o vizyonun fikirlerinden tamamen aklî bir kavrayışla tatmin olmalarının mümkün olduğuna da rastlanabilir.

Bir vizyonun aynı zamanda yaşanılması gereken bir şey olmasının ortaya çıkması onun hem dünyaya bir bakış açısı, hem de bir ilişki biçimi olmasından dolayıdır. Bundan, insanın toplumsal bir varlık olmasından dolayı vizyonun hem kişilerin hem de toplumun hayatında bir bütün olarak temsil edilmesi gerektiği manası çıkar. Thomas Carlyle, bazı sözlerinde, temsil edilen şeyin insanların hayatının esası olduğunu ve bu temsil edilenin toplum hayatındaki ikinci bir sonuç olduğunu iddia eder. Bu tam

olarak böyle değildir ama asıl mühim olan, bunun 19. asırda ifade edilmesinden dolayı ortaya çıkan sonuç olmasıdır. Nazil olan ilk surelerden bir tanesi (106), Mekke'de yerleşmiş bulunan Kureyş kabilesine, Allah'a içinde bulundukları huzur ortamından dolayı şükretmelerini bildirir. Ne zaman vizyon zayıflarsa, ferdiyetçi bir tavrın geçici köklerinin yeniden ortaya çıkması ihtimali belirir.

Vizyonun bu tarifi, vizyonun yeniden canlanması veya yenilenmesi şeklinde adlandırılabilecek olan ibadetin gayesinin muntazam bir tarifini yapabilmemizi mümkün kılar. Bu, Durkheim'ın 'dinin gerçek fonksiyonu ... bizim amel etmemize neden olması ve yaşamamıza yardımcı olmasıdır' sözleriyle aynı doğrultudadır ve 'bu [yani ibadet] farklı zamanlarda meydana getirilir ve yeniden meydana getirilen vasıtaların toplu biçimidir.'[3]

2. Bağımlı Olması Açısından Vizyon

19. yüzyıl boyunca araştırmacılar tarihî veya edebî münasebeti olan sorularla daha genelde fikirlerin ve uygulamaların kökenlerini kopya ederek onlarla yakından ilgilenmişlerdir. Bu akım, şüphesiz ki Darwin'in evrim teorileriyle ulaşılan önemli sonuçlarla ve 'Eğer bir şeyin kaynağını veya aslını belirlersen, onun gerçekte ne olduğunu bilirsin' yaygın inancıyla da ilgili birçok sonuçlara ulaşmıştır. Bu inceleyici yöntemle araştırmacının hoşlanmayacağı ve kıymeti azaltan yargıların temeli kurulmuş olur. Bu nedenle bazen, Kur'an-ı Kerim'in Kitab-ı Mukaddes'teki fikirlerin kötü bir seçkisinden ibaret olduğu ve Arap felsefesinin de Yunan felsefesinin talihsiz üvey bir çocuğu olduğu iddia edilmiştir. Tabiî ki müslümanlar bu fikirlere karşı çıkmışlardır. Ayrıca bu ifadeler, varılan sonuçların yanlış olarak anlaşılması veya yanlış bir şekilde sunulmasıdır. Edebiyatın kökenleri hakkında, mesela Hamlet veya Shakespeare'in hikayesinin konu aldığı kay-

naklar hakkında bilgi sahibi olmak ilginçtir ve çeşitli türlerin içyüzünü kavramamızı sağlar. Fakat bu, Shakespeare'in büyük bir şair olmasının nedenlerini bize gösteremez. Başka bir deyişle, kaynakların araştırılması bizim zihinsel merakımızı yatıştırır ve edebî eserler üretmede ikinci dereceden bir role sahip olan mekanizmaların bir kısmını bize gösterir, fakat bu tür araştırmalar aslen aklı karıştıran özellikleri ortaya çıkaran çalışmalardır. Daha sonra Kur'an-ı Kerim'i insanın zihinsel dünyasına yönelik taze bir fikir olarak değerlendirerek önceki düşüncelerle alakasını yeniden tespit etmeye gayret edelim.

Kur'an-ı Kerim'in taşımış olduğu İslamî vizyon, Miladi 610 yıllarında Mekke'li bir şahsa gelmiş ve o da bu vizyonu arkadaşlarıyla paylaşmıştır. Şimdi, kısmen Kur'an-ı Kerim'de anlatılan veya bildirilen şeylerden, kısmen İslam öncesi Arap şiirinden, kısmen de hadisler ve ashab hakkındaki rivayetlerden o zamanın Mekke'sindeki genel zihinsel zemin hakkında birtakım bilgilere sahibiz. Bütün bu kaynakları kullanmada zorluklar vardır. Kur'an-ı Kerim çağımızda geçerli olan bir kaynaktır, fakat bazı bölümlerinin açıklanması güçtür. İslam öncesi şiirinin anlaşılması da zordur. Hz. Muhammed ve ashabı hakkındaki rivayetler de İslamî 1. ve 2. asırlar hakkında bilgiler taşır. Bu zorluklara rağmen Miladi 610 yılları Mekke'sinin zihinsel görünümünün bize yönelik olan ifadesi genel hatlara sahip bilgiler taşır. Bu görünüm, çöldeki göçebeler halinde olan Arapların tecrübelerinden gelişen dünya vizyonunun izlerine sahiptir. Buna ilaveten çeşitli şekillerle Yahudi, Hıristiyan ve İran tesirleri de vardır. Medine ve Hayber gibi bölgelerde Yahudiler vardır. Hıristiyan tesirleri de çeşitli yollarla ulaşıyordu; mesela bazı Mekke'liler Suriye'ye kervanlarla yolculuk yapıyorlar ve buradaki bazı memurlar veya görevlilerle iletişim kuruyorlardı. Yemen, 6. asrın ortalarında Habeşistan'lı bir Hıris-

tiyan hükümetinin idaresi altındaydı ve Mekke'li tacirler buraya ve Habeşistan'a seferler düzenliyorlardı. Ayrıca Hıristiyanlık çeşitli göçmen kabileleri arasında da yayılıyordu. Arabistan halkı İran ile el-Hira'nın (çöl ve Irak ekili arazisi arasında sınır) Lahm bölgesi yöneticileri yoluyla irtibat kuruyor, aklî ve maddî kültürünün büyük bir bölümünü buradan sağlıyordu.

Bu kadar çeşitli tesirler neticesinde Mekke'lilerin dünya görüşü millet ve ırkların birbirine karışmış halini hatırlatıyordu. Arabistan'da çeşitli putperest ilahlarının türbelerinin olmasına ve genel insanlar tarafından sıkça ziyaret edilmesine rağmen Mekke'liler, diğer başrolü oynayan insanlar gibi bu ilahlara ciddi olarak inanmıyorlardı. Ebu Sufyan'ın Uhud muharebesinde müslümanlara karşı ordunun beraberinde Lat ve Uzza'nın heykellerini götürdüğü rivayet edilir ve bu da şüphesiz ki müşriklerin morallerini düzeltmiştir. Mekke'liler, Hıristiyanların ve Yahudilerin tek tanrılı bir inanca sahip olduklarını biliyorlardı. Onlardan bazıları da tek tanrı inancına (haniflik) sahiptiler. 7. asrın başlarında Hıristiyan veya Yahudi olmanın birtakım siyasî neticeleri vardı. Yahudiliğin İran'la pek sıkı bağları olmamasına rağmen, Hıristiyanlık Bizans ve Habeşistan imparatorluklarıyla yakın ilişkilere sahipti. Mekke'liler İran'ın Yemen ve Bizans'ın Suriye arazisi arasında ticaretlerini devam ettirebilmek için tarafsız olmaya zorlanıyorlardı. Bazı Mekke'lilerin Hıristiyan olmaları şaşırtıcı değildi. Tahminen, halihazırdaki dinî boşluktan tatmin olmayanların siyasî bağlarla tutturulmamış saf bir tek tanrılı din arayışı içinde oldukları söylenebilirdi. Bir çoğunun tutumunu, yüce bir ilaha inanmaya meyilli olduğu halde uygun bir dinî ibadet şekline sahip olmayan ve inançlarını da putlarla tasvir edilen bazı bilgilere dayandıran karmaşık bir tek tanrı inancı olarak ifade edebiliriz.

Hepsinden ziyade 610 yıllarında Mekke'de göçebe bir ekonomi tarzından, ticaret ekonomisine geçmenin yollarını aratacak toplumsal bir hoşnutsuzluk vardı. Mekke'li tüccarların ataları bir ya da iki nesil önce göçebeydiler. 6. asrın ikinci yarısında Mekke ticareti büyük bir nüfusa yetecek oranda büyüdü. Bu ticarî başarı karşısında müteşebbisler, ferdiyetçi ve kibirli bir hale geldiler. Zenginlik ve onun verdiği gücün hemen hemen bütün olayları kontrol ettiğini düşünmeye başladılar. Birçokları kabile reisiydiler, fakat kabile reislerinin geleneksel görevi olan zayıf ve kimsesizlere bakma işini ihmal etmeye başlamışlardı. 610 yıllarında Mekke, büyük bir refah içindeydi. Herkesin yaşam standardı artıyor fakat aynı zamanda zengin ve fakir arasındaki fark da büyüyordu. Hoşnutsuzluk içinde olanların çoğu zenginlerin oğulları veya küçük kardeşleriydiler. Dedesi Abdulmuttalib'in yönetimi altında bir zamanlar Mekke ticaretinin en önde gelen kabilesi olan Hz. Muhammed'in kabilesi Haşim, 610 yıllarında 30 yıl öncesine nisbeten yerini kaybetmişti. Hz. Muhammed babasının ölümünden sonra doğmuş bir çocuk olarak ailesinde önemsiz bir mevkiye sahipti. Bu, daha sonra evleneceği Hatice adlı zengin bir kadın adına ticarete başlamasına kadar devam etti.

Bu, ana hatlarıyla, İslam'ın geldiği dünyanın bir manzarasıdır.[4] Kur'an-ı Kerim'in mesajı, bu tür bir zihinsel bakış açısına sahip ve bu toplumsal görünümle karşılaşmış bir insanadır. Eğer onu anlasalardı mesajın bu zihinsel bakış açısından ifade edilmiş olacağı da bu ifadeden anlaşılabilir. Ayrıca kendilerinin içinde bulunduğu toplumsal şartlarla da aynı olması gerekirdi. Bu açıdan, Kitab-ı Mukaddes'te olan bilgiler yeni bir yorumla ele alınabilir. Onlar İslamî vizyonun yani canlı bir fikrin bir parçası değil, vizyonun toplanmış olduğu zeminin bir parçasıydılar. Kur'an-ı Kerim'in manevî bir buhranın çözümü

olarak kabul edilmesi ve Kitab-ı Mukaddes'in taşıdığı bilgiler de bunun bir parçasıysa bu bir çözüm olamaz. Belki de, Mekkelilerin kendi meselelerini 'karmaşık bir tek tanrı inanışı'yla çözmeye çalışmaları kadar, Kitab-ı Mukaddes'te olan bilgilerin o inanışın bir parçası olduğunu iddia etmek, o günkü durumu açıklamakta başarılı bir yaklaşım değildir diyebiliriz. Aynı şey Hud ve Salih peygamberler hakkındaki kıssalar gibi Kur'an-ı Kerim'deki Araplarla ilgili kimi eski bilgiler için de geçerli olabilir. Bu kıssalar hakkındaki teolojik yorumlar da —en azından kısmen— İslam öncesine aittir.

Geçmişte yapılmış Batılı edebî çalışmalar aslında yeni olan bir şeyin geçmişle beraber devamlı olduğu fikrine dayanan çalışmalardır. Bütün dünyevî olaylarda kaçınılmaz olarak devamlılık unsuru vardır. Hatta göze çarpan bir kesiklik olsa bile, bu muhtemelen geçerli birtakım sebeplerden kaynaklanmaz. Kopukluğun üzerinde fazlaca duran sonraki müslüman alimler belirgin olarak Kur'an-ı Kerim üzerinde durmamışlardır.

3. Yeniliği ve Temeli Bakımından Vizyon

İslamî vizyonu —bir kaziye olarak— insan şuurunun ötesinden kişinin zihinsel dünyasına kadar gelen bir yenilik olarak ele alıyoruz. Fakat Kur'an-ı Kerim'e göre toplu olarak ayetler bir yenilik olmasına rağmen mesajın aslı bir yenilik değildir.

> Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi (Habibim) sana da vahyettik, ve yine İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'un evlatlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a, Süleyman'a da vahyettik ve Davud'a Zebur'u verdik.
>
> Gönderdiğimiz öyle paygamberler vardır ki, onları, bundan (bu sureden) önce sana beyan ettik. Öyle peygamberler de vardır ki, sana onların kıssalarını bildirmedik... (4. 163/164)

Bu, genellikle tam bir birliğin olmamasına rağmen, mesajlarda aslî benzerliklerin olması manasına gelebilir. Benzerliğin mahiyeti üzerinde önceki peygamberler hakkındaki bölümlerin bulunduğu surelerde daha etraflıca durulmuştur.[6] Kıssalarda genelde tekrar edilen bir model vardır ve sadece ikinci dereceden detaylarda farklılıklar bulunmaktadır. Bir örnek olarak 7. suredeki Ad ve Nuh hakkındaki kıssalar alınabilir:

> Andolsun biz Nuh'u peygamber (olarak kavmine) gönderdik de o, şöyle dedi: 'Ey kavmim! Allah'a ibadet ve itaat edin. Sizin için ondan başka bir ilah yoktur. Ben, üzerinize gelecek çok büyük bir günün azabından hakikaten korkuyorum.' Kavminin büyükleri ona şöyle cevap verdiler: 'Biz seni cidden apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz.' Bunun üzerine Nuh dedi ki: 'Ey kavmim! Bende hiçbir sapıklık yoktur; lakin ben, alemlerin Rabbi tarafından gönderilen bir peygamberim. Size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ediyorum, ve size öğüt veriyorum. Allah'dan gelen vahy ile, sizin bilemeyeceklerinizi biliyorum.' (59-62)

> Ad kavmine de kardeşleri Hud'u gönderdik. O, şöyle dedi: 'Ey kavmim! Allah'a ibadet edin. Sizin O'ndan başka hiçbir ilahınız yoktur. Hala (O'nun azabından) karkmayacak mısınız?' Hud'un kavminden küfre varan seçkin bir topluluk şöyle cevap verdi: 'Gerçekten biz, seni, bir çılgınlık içinde görüyoruz ve seni, hakikaten yalancılardan sanıyoruz.' (Bunun üzerine Hud) onlara şöyle dedi: 'Ey kavmim, bende çılgınlık ve akıl hafifliği yok, ancak ben, alemlerin Rabbi tarafından gönderilen bir peygamberim.' (65-68)

Peygamberin ümmetinin akıbeti ve peygamberin af edilmesi hadiselerinde de benzerlikler bulunmasına rağmen, buradaki mesajda tek benzerlik Allah'ın varlığını teyittir. Kur'an-ı Kerim ve önceki mesajlar hakkında Kur'an-ı Kerim'deki genel olarak görülen şey, detayda bir benzerliğin

olmayıp asılda bir benzerliğin olmasıdır. Benzerliğin başka bir ifadesi de Kur'an-ı Kerim'in önceki mesajların bir tasdiki olduğunun söylenmesidir (mesela, 10. 37). Böylece Kur'an-ı Kerim hem canlı bir vizyon ve aynı zamanda da eski mesajların asıllarının bir tekrarı da olmaktadır.

Çağdaş bir Batılı için —Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın temel hüviyetini kabul etse bile— meseleye bu şekilde bakmak zordur. Asıl mesele olayın tarihî mahiyetini —tarihî delilin tabiatının tarihsel ilişkileri— Batılı olarak ele almaktan kaynaklanmaktadır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in, İbrahim'in tecrübelerinden kaynaklandığını kabul etmesinden dolayı bu üç vizyonu İbrahim'in vizyonunun çeşitli tezahürleri olarak görmesi gayet kolaydır. Ayrıca Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında mühim bir tarihsel devamlılık vardır. Hz. İsa'nın yeni bir dine sahip olmasına rağmen bu böyledir. Batılılar da İbrahim'in sahip olduğu vizyonun iki eski şekli olduğunu ve en yeni olan vizyonla arasında en azından hafif bir devamlılık öğesi olduğunu düşünmeye eğilimlidirler. Hz. Muhammed zamanında Arabistan'da Yahudiler ve Hıristiyanlar vardı, aslında Hz. Hatice'nin dayızadesi olan ve Mekke'de yaşayan Varaka bin Nevfel'in bir Hıristiyan olduğu da rivayet edilir. Buna ilaveten Arabistan'da Yahudi ve Hıristiyan vizyonlarının tamamen zayıflamadığını, Varaka ve onun gibilerin bu dinleri kısmen yaşadıklarını da belirtmeliyiz. Hz. Muhammed'in bu vizyonlar dairesine girip girmediği de enteresan bir sorudur. Eğer böyle yapmışsa bu Kur'anî öğretiyi yeni bir vizyon olmaktan, Hz. İsa'nın Yahudiliği değerlendirmesinin onun orijinalliğini azaltmasından daha fazla ölçüde engelleyemez.[6] Buna benzer bir şey, daha önceki bölümde çözümlerin parçalarının, yeni Kur'anî çözümün oluştuğu zeminin bir parçası olduğu iddia edildiği zaman söylenmişti. Bunu anlamanın diğer bir yolu da İslamî vizyona, bizzat kendisi es-

ki vizyonlerden bünyesine bir şeyler almış gibi bakmaktır. İbrahim'in dini ve birbirleri arasındaki ilişkiler hususunda ne söylersek söyleyelim asıl önemli olan İslamî vizyonun özellikleridir. Bu, Mekkeliler'in düşünce dünyalarına ve kendi toplumsal meselelerine İbrahim'in vizyonunu tatbik etmeleri demektir. Mekke ve Arabistan ilişkilerinin detayları gelecek birkaç bölümde açıklanacaktır. Burada sadece kısa bir açıklama yeterlidir. Buna göre, insanın ona muhtaç olmasının neticesi olarak Allah'ın mevcudiyetinin ispatı, Mekke'li zengin ve nüfuzlu tacirlerin kendilerine güvenmelerinin ve kibirlerinin yerinde birşey olmadığını gösterir. Bu insanlar, ferdiyetçi davranıp kimsesiz akrabalarını ihmal etmeye başladıklarında ahiret akidesi bir yaptırım gücü olur. Peygamberin vazifelerinde sebat etmesi, Medine'de siyasî bir düzenin oluşmasını mümkün kılmıştır. Genel olarak, İslam değerlerinin, göçebe anlayışıyla, İbrahim'in vizyonundaki anlayışın birleşmesinden meydana geldiğini düşünebiliriz.

En nihayette vizyonu, vizyonun tarihsel olarak ortaya çıkışından ayıramayız. Vizyonu kısaca ortaya koyma teşebbüsü şematik olarak doğru olabilir. Fakat bu, ne kadar kısa (ve şema ne kadar basit) olursa vizyonun temel özellikleri o kadar unutulur. İslamî vizyonun tam ve zengin bir değerlendirmesine sahip olmak için -ve özellikle bu kişi eğer müslüman değilse- tarihi iyi bilmek gereklidir.

4. Vizyonun Kaynağı

Önceki bölümlerdeki incelemeler bizi Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasının zorluğunu anlamaya yaklaştırdı. Müslüman olmayan ama Allah'a inanan bir Batılı, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın vahyedilmiş kelamı olduğu inancına nasıl manalar verecektir? İslamî vizyondan bahsederken zorlukları hafifletmeye çalışmıştım. Ayrıca Hz.

Muhammed'ın siyasî güç kazanmak ve duygusal tatmin için inanmadığı fikirleri telkin ettiğini iddia eden eski Avrupa'lı fikirleri de dışladım. Ayrıca bir çözüme kalkışmadan önce meselenin çeşitli tezahürlerini göstermek için 'yeni fikir' terimini şartlı olarak kullandım.

Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'e nazil olduğu süreci inceleyerek konuya başlayabiliriz. Zahirî tezahürleri hakkında tartışmalar gayet azdır. Kendisine peygamberlik geldikten sonra ayetler sık aralıklarla nâzil olmaya başladı (başlangıçtaki uzun fetret devri müstesna). Ayetlerin uzunluğu çeşitliydi, bazıları bir düzine, bazıları da iki kelimeden fazla değildi. Hz. Muhammed ayetleri sureler içinde derliyordu. Fakat son düzenleme, halife Osman zamanında (644-50) bir alimler komitesi tarafından yapılmıştır. Muhtemelen Hz. Muhammed belirli ayetlerin düzeltilmiş ifadelerini alıyordu. Bazı ifadelerin de kesinlikle hükmünün kaldırıldığı oluyordu. Halife Osman zamanındaki toplama esnasında gösterilen dikkate rağmen farklı yazılış tarzlarının mevcudiyeti devam etti. 900 yıllarına kadar yedi nüshanın meşruluğu eşit derecede kabul ediliyordu.

Kur'an-ı Kerim'in mevcut şeklini oluşturan vahiylerin veya ayetlerin nazil oluşunun zahiri görünümü için şu ayetler önemlidir:

> Hiçbir insan yoktur ki, Allah onunla (doğrudan doğruya) konuşması olsun; ancak vahy ile, yahud perde arkasından, yahud bir peygamber gönderip de kendi izniyle dileyeceğini vahy etmesi suretiyle olur... (42. 51)

> Bu Kur'an, muhakkak ve elbette alemlerin Rabbi katından indirilmedir. Onu Cebrail (Ruhü'l-Emin) indirdi, korkutuculardan olasın diye, kalbine (indirdi)... (26. 192-194)

Vahyin keyfiyetleri burada belirtilmiştir —doğrudan bir perdenin arkasından, ve bir elçinin vasıtasıyla (mese-

la Cebrail). Rivayetler (veya (Hz. Muhammed hakkındaki kıssalar) ile genişletilmiş ve alimler beşten ona kadar çeşitlilikte farklı vahiy şekli sıralamışlardır. Hz. Muhammed'den şöyle rivayet edilmiştir: 'Bazen bir zil sesi gibi geliyor ve bu benim için en zor olanıdır; sonra beni terkeder ve O'nun (Allah'ın) ne buyurduğunu anlarım, bazen de melek bir insan şeklinde geliyor ve onun ne dediğini anlıyorum.' Onun sevgili zevcesi Aişe, 'soğuk bir günde vahiy geldiğinde alnı terliyordu' buyurarak vahyin nasıl olduğunu tarif eder.[7]

Son şekil muhtemelen istisnaîdir ve alışılmış şekiller Kur'an-ı Kerim'de açıklandığı gibidir. Meleklere ve Cebrail'e yapılan işaretler (mesela 2. 97/91) muhtemelen tarif olmaktan daha çok açıklama mahiyetindedir. Yani Hz. Muhammed herhangi bir melek sureti görmemiş fakat ayetleri bir şekilde kalbinde buluyormuş gibi kabul ediliyordu.

İlham kelimesi için kullanılan kelimelerden birisi vahiydir ve bu, sonraki asırların akaid tartışmalarında en çok kullanılan kelime olmuştur. Richard Bell bu kelimenin Kur'an-ı Kerim'de kullanılışını dikkatle inceleyerek bu temelde Hz. Muhammed'in tecrübesînin manevî şekli hakkında daha sağlıklı şeyler söylemeye çalışır.[8] İzah tarzı aşağı yukarı doğru olabilir ama ayrıntılarıyla beraber inandırıcı değildir. Vahy kelimesi üzerinde önemle durmasına rağmen daha sık kullanılan nezzele veya enzele kelimelerini ihmal etmektedir. Hz. Muhammed'in manevî yönü hakkında detaylı bir tarifin bir faraziyeden öteye gidemeyeceğini rahatça söyleyebiliriz. Fakat onun, vahiy ve kendi aklının mahsulü olan şeyler arasındaki farkı kesin olarak ayırdığı da açıkça görülmektedir.

Vahyin kesin keyfiyeti, bununla birlikte, onun kozmolojik karakteri olarak adlandırabileceğimiz şeyden daha

önemsizdir. Thomas Carlyle'ın bunu göstermek için çeşitli çalışmaları vardı:

> O, sonsuz gaybden gelen heberlerle bize gönderilen bir elçiydi... Nesnelerin derunî keyfiyetlerinden direkt olarak, o dünyanın kalbinden geliyordu, nesnelerin temel gerçeklerinin parçasıydı. Bu şahsın sözleri yanlış değildi, çalışmalarının seviyesi de aşağı değildi, anlamsız ve hayal ürünü de değildi. Hayatın ateşli bir bölümü, tabiatın büyük bağrından derleniyordu. Böyle bir kişinin sözü, kâinatın özünden direkt olarak gelen bir sestir.[9]

Kur'an-ı Kerim'i İngilizce'ye en son tercüme eden kişi burada ele alınabilecek bir açıklamada bulunmuştur.

> Bu tercüme, üzerinde durularak, hassasiyetle yapılmıştır. Sonucuna da yazarı her zaman memnun edecek bir şekilde ulaşılmıştır. O, böylece bu ayetleri ilk olarak nakleden peygambere ve insana verilen güce minnettarlığını bildirmektedir.[10]

Bu sözlerin müphemliği meselenin zorluğu hakkında bir işarettir.

Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'e nazil oluşunu Shakespeare'in *Hamlet*'i yazmasıyla kıyaslarsak, hemen bir farkın olduğunu görürüz. *Hamlet*'in asıl olarak bir hayat vizyonu içerdiği iddia edilebilir, fakat içinde bulunan fikirler milyonlarca insanın temel dünya vizyonu olmaktan çok uzaktır. Bu, Kur'an-ı Kerim hakkında unutulması gereken gerçeklerden birisidir. Hz. Muhammed'in temel fikirleri, yani vizyonu milyarların hayatına rehberlik etmeye kafidir. Sayılamayacak derecede insan bize ve onlara müşterek olan bu yaşam vazifesinin çok iyi bir şeklini gerçekleştirmektedir. Gerçekleştirilen bu şey İslamî vizyonun özelliğidir ve bu başarının genel olarak İbrahim'in dinine ait olmaktan geldiğini söylemek gerçekçilik olmaz. Batılının problemi, çelişkiye düşmeden çeşitli ger-

çekleri ortaya çıkarmanın yollarını bulma olarak ortaya çıkmıştır. İslamî vizyonun büyük ölçüde gerçek olduğuna inanmamız, sadece müslümanların hayatlarında İslam'ı tatbik etmeleri için değil, o vizyondan faydalanacağımız şeyleri bulmamız için de gereklidir. Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in tamamen doğru ve diğer gerçeklerin kriteri olduğunu bildiren standart İslamî vizyonu de tam olarak kabul edemiyoruz. Tarihî sahada Kur'an-ı Kerim'in tarihî olayların alışılmış kaidelerini kaldırabileceğini de kabul edemeyiz. Bu meselenin çözümüne muhtemelen gerçeğin şematik ifadesinin yayılmasıyla ulaşılabilir. Diğer noktalar da hesaba katılmalıdır. Bununla beraber, açıklanan şeylerin uygun bir ifadesini bulmak için tüm işlerin ilahiyat sahasına ait olduğu ve burada daha fazla tartışmanın yararlı olmayacağı bilinmelidir.

Son olarak birkaç şahsî fikir söyleyelim. Hz. Muhammed hakkındaki kitaplarım hakkındaki eleştiriler, görüşlerimi açıkça ortaya koymamı engelledi. Muhtemelen benim kendileriyle uygun fikirler ortaya koymadığımı veya kolayca yanlış olarak ilan edilebilecek bir hususu kastediyorlardı. Bir kararın çekingenliği ile mücadele edebilirim, fakat mesele önemli fikirleri değişik bir şekilde anlayacak çeşitli bir okuyucu kitlesi için yazıldığında daha da zorlaşmaktadır. Durumumu şöylece anlatabilirim: Alışılmış türden bir müslüman değilim, ama 'Allah'a teslim olmuş' bir müslüman olduğumu zannediyorum. Ayrıca inanmaktayım ki Kur'an-ı Kerim'de bulunan İslamî vizyonun diğer fikirleri, benim ve diğer Batılıların çok şey öğrenecekleri ilahî gerçeğin geniş hazineleridir.

DİPNOTLAR

Birinci Bölüm

(Referansların ayrıntılı künyesi Bibliyografya bölümünde verilmiştir)

1. Watt (vi), s. 14.

2. Age, s. 126-7.

3. Durkheim, s. 416 vd.

4. Bkz. Watt, Muhammad at Mecca ve Islam and the Integration of Society.

5. Bell (ii), s. 12

6. Andrae şöyle demektedir: "Bence o, Kadir-i Mutlak Allah fikrine Hıristiyanlık ya da Yahudilik'ten etkilenmeden ulaşmıştır." Bkz. Andrae, s. 63.

7. Watt (ii), s. 55.

8. Bell (ii), s. 30-4.

9. Carlyle, s. 42, 43, 50.

10. Arberry, s. xii.

İkinci Bölüm

Bağımlı ve Sınırlandırılmış İnsan

1. İnsanın Bağımlılığı —İslam Öncesi Dönem

Arnold Toynbee *A Study of History* (III., 7-22) adlı kitabının enteresan bir bölümünde göçebelerden, tekrar tekrar ortaya çıkan kuraklığın zorluklarına karşı fevkalade bir kudret veya hüner gösteren kişiler olarak bahsetmektedir. Daha önceki zamanlarda vahşi hayvan sürüleri azalınca avcılar stepleri terketmiş, vahalarda çiftçilik yapmaya başlamış ve aynı zamanda da bazı hayvanları evcilleştirip kullanmayı öğrenmişlerdi.

> Kuraklık vahalardaki ve özellikle steplerdeki hayatı daha da zorlaştırırken, göçebe medeniyetinin ataları orada, zorluklarla karşılaşmak uğruna steplere cüretkar bir şekilde dönüyorlardı. Artık destek olarak erzakları değil, kendi geçim vasıtaları vardı ve avcı ve çiftçinin benzer şekilde stepte yaşamayı tamamen imkansız bulabileceği iklim şartları mevcuttu. Göçebeler kendilerinin bulduğu pastoral sanatın gücüyle çıplak steplerle savaşıyorlardı, fakat çok fazla enerji sarfettiren bu şartlar altında bu sanatı başarılı bir şekilde icra etmek için özel bir yeteneğe sahip olması ve bu yeteneği uygulaması için de özel ahlakî ve aklî güçler de geliştirmesi lazımdı. (12. vd.)

Bu sonuçlar temel olarak Orta Asya göçebeliği hakkındaki

araştırmalar üzerine kurulmuştur. Fakat Arabistan'ın genel şekli hakkında da doğru fikirler verdiği görülmektedir. Hz. Muhammed zamanındaki birçok Arap kabilesi, bir asır önce atalarının Yemen'de nasıl tarımsal hayatı terk edip çöle gittiklerini biliyorlardı. Orta Asya'dan ayrıldığı başlıca yer Güney Arabistan'daki dağlık alanda büyük sağanak halindeki yağışlar ve sulama alanlarının olması böylelikle genelde bir vaha kültürüne sahip olmasıdır. Tarımın yok olması, ayrıca iklimin değişmesinden dolayı olmayabilir. Geleneksel olarak, sulama sisteminin yıkılmasıyla tarım yok olmuştur. Bu da, ticarette gerilemeye neden olarak genel refahın düşmesine yol açmıştır.

Eski Arap şiirlerinden göçebe Araplar'ın yaşam şeklini öğrenebiliriz. Çöl hayatının ayrıntıları bu şiirin yorumlarında yer almaktadır. Genelde çölde hayat çok zordu ve kısmen veya tamamen başarısızlıklar yaşanıyordu. Göçebelerden bir grup, kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar küçülebiliyor ve içinde kaybolacağı güçlü bir gurubun himayesi altına girebiliyordu. Bir kabileyi çölde başarılı bir şekilde muhafaza etmek sadece insanların üstün faziletleri sayesinde ve ciddi şanssızlıkların sözkonusu olmadığı durumlarda mümkün olabiliyordu. Arnold Toynbee bu ahlakî faktör üzerinde durmuştur.

Kabilenin atası, atalık otoritesinin altındaki insanlar ve hayvanlardan, insanın tabiatın fiziksel yönüyle değil, insanla savaştığı zamanlarda bir komutanın bölüğünden istediği tedbir, kendine hakim olma, fiziksel ve ahlakî tahammül gibi erdemleri istemeden ve onlar da bunları tatbik etmeden, kabilenin zafere ulaşması mümkün değildir.

Böylece göçebeliğin maddî olarak olağanüstü bir beceri istemesi, sorumluluğu üzerine alanların, tamamen yüksek standartta bir şahsiyet ve davranışa sahip olmalarını gerektirir. Emin bir sezgiyle ne zaman sert, ne zaman iyiliksever, ne zaman hesabını bilir, ne zaman hareketlerinde

çabuk olacaklarını bilmelidirler (14).

Şu da eklenebilir: Çölün sert koşullarına bilinçli bir şekilde dönüş de mümkündür ki, bu, sadece özgürlük aşkı gibi belirli karakter niteliklerine sahip olan kişiler tarafından yapılabilir.

Göçebe Arap geleneklerinde değerli olan ne varsa, çoğu İslam'ın merkezî bünyesinde yer alır ve değişik bir görünüm kazanırken, aslî hiçbir değişiklik yapılmaksızın İslamî bir niteliğe sahip olanlar da bulunmaktadır. Değişik rivayetlerle Hz. Muhammed'den nakledilen bir hadis-i şerifte daha ana rahminde bir cenin halinde iken insanlar için dört şeyin belirlendiği ifade edilmektedir. Bu rivayetlerden birisinde Enes bin Malik, Peygamber'den şöyle nakletmektedir: "Ana rahminde Allah bir melek görevlendirir... Allah onu (cenin) ne zaman tamamlamayı dilerse, melek şöyle der; 'Ey Allah'ım erkek mi yoksa kadın mı? Kötü halde mi, yoksa mutlu mu? Rızkı nasıl olacak? Eceli nasıl olacak?' Bu hususlar daha ana rahmindeyken belirlenir."[1] Bu rivayet zorunlu olarak İslamî devreye ait kabul edilmesine rağmen, hayatının sınırlandırılmış olduğunu hiseden göçebe bir Arap'ın hayat anlayışının bir göstergesi olarak anlaşılması için de bazı deliller vardır. Açıklanan dört noktadan ilki —çocuğun cinsiyeti—, şiirlerde böyle bir konunun işlenmemesinden dolayı en fazla şüpheli olarak görülenidir. Bununla beraber, Kur'an-ı Kerim'de rahimdeki ceninin gelişmesi hakkında dikate değer bir önem vardır. Ve eğer bu meselede geniş bir modern ilgiye sahip ise, cinsiyetin belirsizliğine dikkat gösterilmesi gerekir. İkinci ve dördüncü noktalara şiirlerden tamamen delil gösterilebilir. Açıkça görünmemesine rağmen üçüncü nokta da ima ile bulunabilir. Mesela Alkame'nin şiirlerinden bir mısra şöyle tercüme edilebilir:

Ve o her nereye giderse gitsin yağmaladığı günlerde
kazandığı ganimetlerle beslenmeye muktedir kılınmıştır ve

ondan (kader tarafından) geri tutulamayan hiçbir şey kazanamaz.[2]

Meleğin "kötü halde mi, mutlu mu?" sorusu ile İslam öncesi devirde, insanın dünya hayatındaki genel karakterine işaret edilmiş olunmalıdır. Çölde bu olay, ecel ve rızık gibi insanın kendi kontrolünün üzerindeki güçlere bağımlı idi. Bu olaylar çölün ortasında karşılaşılan tesadüflere bağlı olabilirdi. Eğer bir insan belirli bir noktada bir saat önce veya sonra bulunsaydı veya bir rota bir mil sağda veya solda olsaydı yaşanmış bir felaket hiçbir zaman gerçekleşmeyebilirdi. Öldürülen büyük reisin kardeşi Muhalhil açık çölde Büceyr adlı bir gençle karşılaşır. Kardeşinin katilinin uzak bir akrabası olduğunu öğrenir ve genç adamı arkardaşlarının sitemli itirazlarına rağmen öldürür. Bu Bekir ve Talib adındaki iki önemli kabile arasında feci bir savaş başlatır.[3] Böyle olaylar tamamiyle insan kontrolünün üzerindedir, çünkü mevcut bilgilere göre en dikkatli plan ve hesaplar onların ne olmalarını önleyebilir ne de olmalarını sağlar.

Çöl göçebesi yiyecek arayışlarında da aynı hesap edilemez olaylarla karşılaşır. Soygunculuğu terketmek ihtimali olan yerlerde karşılaşılan şansın büyük rolü vardır. Mesela şu tür izlenimler görülmemiş şeyler değildir: 'Urve beklerken Allah ona, develeri ve karısı ile birlikte seyahat etmekte olan bir adam hediye etti; Urve adamı öldürdü, karısına ve develerine de el koydu.'[4] Hatta göçebe yalnız başına develerini otlattığı yerlerde, Arabistan'daki karşılaştığı asıl olaylar tabiatın düzenliliği değil, onun kaprisli düzensizliğidir. Baharda göçebeler yağmurlardan sonra kısa bir süre için tatlı bitkilerin büyüdüğü yerlere göç ederler. Bu göçebeliğin olağanüstü bir güç istemesinin bir kısmıdır. İnsanlar deve sütünden içecek ihtiyaçlarını karşılarlar; kuyuları olmamasına rağmen, develer kendileri ve sahipleri için yeterli yeşilliği bulurlar. Genel-

de bu hepsi için mutlu bir andır. 20 mil ötede bolluk olmasına rağmen, bazı vadilere bazı yıllarda hiç yağmur düşmeyebilir. Bu vadide bulunanlar kendi maişetlerini başka yollardan —eğer bulabilirlerse— temin ederler.

İslam öncesi devrin dikkat çekici özelliklerinden birisi de, şiirde gösterildiği gibi, bütün bu kötü olayların bireysel olmayan bir güce, zaman veya kadere atfedilmesidir. Bunu göstermek için çeşitli Arapça kelimeler kullanılmıştır. *Zaman*ın genellikle olayların belirleyicisi olarak kullanılmasına rağmen, zaman manasına *dehr* kelimesi de kullanılır. Fakat zaman için sıradan bir kelime de bulunmuştur. Ayrıca günler ve geceler gibi terimler de vardır. Aşağıdaki mısralarda çeşitli noktalara temas edilmiştir.

Ey salih kimsenin kızı! Bizler hakikaten günlerin ve gecelerin değişikliğinin köleleriyiz. Zaman (dehr) bir başlangıç yapmıştır ve beni de kendine hedef olarak almıştır. Daha önce başkalarını da benim gibi tuzaklarına düşürmeye alışmıştır... Allah'ın gördüğünde hayret edilecek bir şey yok, fakat şaşılacak şey ecelin her yerde herkesin ardından nasıl yetiştiğidir.[5]

Meniyye gibi, zamandan ziyade talih anlamına gelen bir grup kelime de vardır. Kur'an-ı Kerim'de zamanın kafirlere karşı tesirinin nasıl olduğu şöyle tarif edilmiştir: (45. 24)

Hem (kıyameti inkar eden Mekke kafirleri) şöyle dediler: 'Hayat, ancak bizim bu dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız bizi ancak dehr (zaman) helak eder.'

Bu, şiirde rastlanılan ifadelerle tam bir uygunluk içerisindedir. Zamanın, olayları tayin edici niteliğe sahip olduğu görüşü İran'ın 'zurvan' görüşünden alınmıştır. Fakat eğer bu böyle olsaydı bu fikrin Araplar'daki eski adetlerle uyum göstermesi gerekirdi. Ve onlar da dışardan

gelen fikirleri, kendi duygularını göstermek için kullanabilirlerdi.

Araplar'da zaman veya kadere ibadet edildiğine dair ciddi bir delil yoktur. Adının ifade ettiği mana kadere yakın olan ve meniyye ile ilgili olan, Menat adında dişi bir put vardı. Bununla beraber ona tapınma, şiirlerde belirtildiği kadar açık değildir. Ayrıca adı iyi kader ve bereket manasına gelen kelimelerle (Sad-Menat, Zeyd-Menat)[6] birleştirilmiştir. Kök olarak da talihten daha ziyade ilahî takdir manasına gelebilmektedir. Genel olarak Araplar, Hz. Muhammed devrinde putlara ve onlarla ilgili inançlara çok fazla ilgi duymazlardı. Bu mümkündür, çünkü putlar ve tapınaklar aslında tarımsal bir topluma aittir ve büyük ölçüde göçebelere yabancıdır. Meşhur bir rivayet de babasını cezalandırıp cezalandırmayacağı hakkında bir puta soru soran İmru'l-Kays'ın şiiridir. Olumsuz bir cevapla karşılaşınca da 'Bu senin baban olsaydı başka türlü cevap verirdin' diyerek okları kırıp puta doğru fırlatır.[7] Buna benzer bir rivayet de Sa'd (put) hakkındadır. Bir göçebe bereketli olsun diye develerini onun yanında otlatırdı. Fakat hayvanlar kurban edilen diğer hayvanların kanlarının kokusunu alınca o bölgeden diğer yerlere doğru kaçmışlardı. Göçebe de lanet okuyarak develerini arar ve onları bulunca da 'Sa'd taştan başka bir şey değilmiş. ... O, ne doğru yola rehberlik eder ne de saptırır'[8] şeklinde biten şiirler söylemişti. Birçok kişi için bu basit putlar hakkında devam eden belirli bir inanış varken, rivayetlerde de açıkça görüldüğü gibi aynı zamanda gelişmekte olan bir belirsizlik ve şüphe de vardı.

Göçebeler arasında yaygın olan din 'aşiret hümanizmi' olarak adlandırılabilir.[9] Araplar tarafından makbul sayılan asalet, cömertlik ve diğer erdemlerin uygulanmasında görülen insan faziletinin bir insanın hayatına değer ve önem verdiği de bununla anlaşılabilir. Fakat böyle huyla-

ra sahip olmanın iyi bir kabileden olmaya bağlı bulunduğu da ileri sürülmektedir. Bu, aşağıda da iyi bir şekilde ifade edilmiştir.

Şerefin Arapça ifadesine giren bütün erdemler, sonradan kazanılmış veya aslında bulunan şahsî nitelikler olarak değil, bir insanın atalarından aldığı ve kendi nesline de bozmadan aktaracağı miras olarak kabul edilir.[10]

Kabile şerefi fikrinin bu tarzda algılanması, Arapların hayatlarını örgütledikleri merkez noktadır. Kabilenin önemi ve tanıtılması hakkındaki çarpıcı vasıflar birçok şiirin temelini teşkil eder. Şiirlerin halka okunması aşiretlerinin asaletine inanmayı yenileme ve canlı tutma gibi dinî bir fonksiyona sahipti. Her birey için hayatın gayesi, zamanla konulan sınırlandırmalar etrafında aşiretin asaletini arttırmak ve korumaktır. Bununla beraber kabile içindeki asalete karşı tavrı da tek taraflı değildir. Çeşitli ibadethanelerdeki dinî merasimlere katılabilir ve bunu da samimiyetle yapar. Fakat genel olarak puttan müşkil bir durumda doğruyu göstermesi veya belirli bir işte bereket dilemek gibi sınırlı bir dünyevî menfaat bekler. Bu şekilde putperest ibadethaneleri yüzeysel olarak kaldı ve 'kabilesel hümanizm' de merkezde bulundu.

Son olarak, kadere inanma bazı yönlerden insan hayatına konulmuş, önceden bilinmeyen, katı sınırlamaların bilgisi olarak ruhî gücün bir kaynağı olabilir. Aslında eğer insanlar çölde başarılı bir hayat sürmek istiyorlarsa, böyle bir inanca ihtiyaç vardı. Dikkatlice planlayarak aklına gelen kötü ihtimallerden kaçınan kişi, bu planlama ve yarın için şüphe etmekten dolayı ortaya kesinlikle çıkacak olan endişe yüzünden başarısız olmaya mahkumdur. Bundan dolayı şairler zarardan ve belalardan kaçmak için plan yapmanın boş olduğuna dikkatleri çekerler:

Hareket ederek savaşın korkunçluğundan sığınacak yer arayan kişi, kaderine yakalanır. Öyle değil! Ölüm yakındır ve kaçmadan önce kılıçlar çekilmiştir.[11]

Çölde yaşayanlar hakkında bu gerçek tamamen kabul edildiğinden dolayı ruhun serbest olma fikri kabul edilmiştir, çünkü olağanüstü bir durumda insan muhtemelen mümkün olan en iyi yolu seçecektir.

Yolunda git, sinirlenmeden yürü; hisseleri taksim edenin sana neler ayırdığı açıkça anlaşılana kadar...[12]

Gailesiz bir hareket tarzıyla, önceden bilinemeyen kaderi kabul etmesini sağlayan şey, muhtemelen Arapların kişiye ne olursa olsun kabilenin elinde bulunan şeylerin daima baki olduğuna dair inançlarıdır.

Sanki felaketlerle karşılaşınca siyah bir dağ, bulutların en yukarıda olanlarını yarıyor, günlerin (dehr) hiçbir şekilde sarsıp yumuşatamadığı nesnelerdeki değişikliklerin üzerinde; güçlü ve kuvvetli.[13]

Böylece, göçebe Araplar insan hayatının bağımlı ve sınırlanmış karakteriyle çeşitli şekillerde ilgi duymuş ve bilgilendirilmişlerdi.

2. İslam Öncesi Tavırların Kur'an-ı Kerim'deki Devamlılığı

Önceki bölümde insanın daha anne karnındayken belirlenen dört özelliği hakkındaki inancın İslam öncesi şartların aydınlatılması için bir ipucu olarak nasıl kullanıldığını görmüştük. Bu dört madde, çocuğun cinsiyeti, mutlu veya mutsuz olması, rızkı ve de yaşam şartlarıydı. Bu meselelerin bir hadiste açıklanması ise İslam öncesi görüntülerin İslamî devirde bir devamlılığı olarak farzedilmişti. Elinizdeki kitapta, batılıların, hadislerde bulunan bilgilerin mutlak surette Hz. Muhammed'den gelmediği şeklindeki görüşleri kabul edilmiştir.

Fakat açıklanan özel meselelerde daha çok Kur'anî delliler vardır.[14]

Önceden belirlenmiş hayat (ecel) fikrine Kur'an-ı Kerim'de sıkça rastlanır:

> O sizi çamurdan yaratan, sonra size bir ecel tayin edendir... (6. 2)

Başka bir ayet-i kerimede de mal ve evlat kaygısıyla Allah'tan ayrılmanın ve bir kimsenin eceli yaklaşırken daha fazla zamana ihtiyacı olduğunu hissetmesinin tehlikeli olduğuna işaret edilir. Böyle bir insan tehir için dua ettiği, mühlet istediğinde sert bir cevapla karşılaşır: "Allah eceli geldiğinde hiçbir canlıya mühlet vermez" (63. 11). Sadece her insanın bir eceli yoktur, ayrıca her cemiyetin ve milletin (ümmet) de belirli bir eceli vardır. Ecelleri geldiği zaman tek bir saat ileriye erteleyemeyeceklerdir (7. 34/32).

Hatta güneş ve ayın'da bir eceli vardır (35. 13/14). Kur'anî ve İslam öncesi ecel fikirleri arasındaki asıl farklılık, Kur'an-ı Kerim'in ecelin Allah tarafından belirlendiğini açıkça söylemesinden ibarettir. Halbuki İslam'dan önceki şiirlerde her insanın belirli bir ecele sahip olması fikri, sadece hayatın düşünülmeden kabul olunan bir gerçekliğ'dir. Bu farkın pratikteki etkisi azdır. Allah eceli takdir eder ve ölümü ertelemez, bir adamın ölümü zaman içinde belirlendiği şekliyle gerçekleşir.

Allah'ın 'ölümü tayin edici' olarak Kur'an-ı Kerim'de ifade edilmesi hakkında, biraz daha antropomorfik nitelik vardır. Putperestlerin kendilerini sadece zamanın yok ettiğine dair iddialarına cevap olarak, Hz. Muhammed'e şöyle buyurması vahyolunmuştur:

> De ki: Sizi Allah diriltir, sonra öldürür, sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde toplar..... (45. 26)

Allah'tan hayatın ve ölümün tayin edicisi olarak bahseden çeşitli ayetler ayrıca insanın kıyamet günü tekrar hayata döneceğinden de bahseder (mesela; 15. 23). Sadece ölüm değil ayrıca kötülükler de Allah'tan gelir veya en azından insana gelen musibet O'nun izniyle olur (64. 11). Genel olarak Kur'an-ı Kerim insan hayatını, büyük ölçüde putperest şiirlerindekine benzer bir şekilde sınırlandırır ve belirsiz olarak tarif eder:

Dünya hayatı gökten indirdiğimiz su gibidir —ki onunla insanların ve hayvanların yiyeceği bitkiler yetişip birbirine karışmıştır. Yeryüzünün süslenip bezendiği ve yerin sahiplerinin bütün bunlara malik olduklarını sandıkları sırada, gece veya gündüz buyruğumuz o yere gelmiş ve orayı hiçbir şey bitirmemişe çevirmişiz; bir gün önce bir şey yokmuş gibi olmuştur... (10. 24)

'Allah'ın rızkı tayin etmesi' gibi ifadelerde belki de Arabistan'daki düzensiz yağan yağmurlara bir işaret vardır (16. 71/73). Hatta Allah'ın hükümlerinin bir melek tarafından yazılmasının hadislerde tarifi, en azından bir 'kitap' veya yazılı bir şey ölçüsünde, Kur'an-ı Kerim'de bulunur:

Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce o, Kitab'da bulunmasın... (57. 22)

Şüphesiz ölüleri dirilten, işlediklerini ve eserlerini yazan biziz; her şeyi apaçık bir kitapta saymışızdır. (35. 12)

Sonraki ayet, çocuğun cinsiyetinin önceden belirlendiğini içeren bir ayet olarak alınabilir. Bu iki alıntıda da açıkça görülmektedir ki işaret edilen mevzu önceden yazılmış bir şeydir, fakat Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde bu tür bir kitap ve bir melek tarafından bir insanın amellerinin kaydedildiği bir kitap arasındaki fark, çoğu zaman ayırdedilememektedir.

Allah'ın insanın rızkını takdir etmesi Kur'an-ı Kerim'de sık sık açıkça veya ima yoluyla anlatılmıştır. Burada bir örnek verebiliriz.

Sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldüren, daha sonra da dirilten Allah'tır. (30.40)

Buna göre rızk insanın hayatta kalması için gerekli olan şeylerin hepsi, ama en önemlisi yiyecek ve içeceğidir. Rızık konusuna Kur'an-ı Kerim'in verdiği önem, insan hakkında ana rahminde belirlenen dört şeyle orantılıdır. Fakat rızkın önceden belirlendiği genellikle belirtilmemekle beraber, onun yerine ayette geçtiği gibi insan onu elde ettiği zaman bunun Allah tarafından verildiği ifade edilir. Tabiî ki burada mecburi bir çelişki yoktur, çünkü Allah önceden belirlediği gibi yapabilir; farklılık önem derecesindedir. Bununla beraber, iki durumda da İslam öncesi durumla bir zıtlık vardır ki bu da, Allah'ın yiyeceğin olmamasında da var olmasındaki kadar etkili olduğudur. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın rızkı tayini, genellikle iyiliğinin ve cömertliğinin bir işareti olarak kullandığından bahsedilir (89. 16). Aslında rızk kelimesinin 'tedarik olunan şey' anlamında kullanılması, Kur'an-ı Kerim'in yeni tavrının bir işareti olarak gösterilebilir. [15]

Yukarıda Alkame'den alınan görüşte, yağma ile geçimini kazananlar hakkında Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın insanlar için rızık tayininde yağmacılık ve ganimeti de içine alıp almadığı hakkında şüpheye düşülebilir. Daha sonraları Mu'tezile mezhebindeki müslümanlar Allah adil olduğundan dolayı insanın hırsızlıktan sağladığının Allah'ın takdir ettiği rızık olarak kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir. Fakat Hz. Muhammed böyle düşünmüyor olabilir ve her durumda ganimet ve yağmacılık normal şartlarda yanlış bir kazanç gibi görülmemiştir. "Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde dolaşmak" (73. 20) şeklinde bir i-

fade, şimdi müslümanlar ve Batılılarca ticaret olarak anlaşılsa da, bu ifadeyle aslında ganimet aramak için yapılan akınlar dışlanmamıştır. Mu'tezile'yi şerheden Zemahşeri (ö. 1144) seyahat kelimesinden bahsederken ticaret ve diğer şeyler için yapılabilecek seyahatlerin olabileceğinden sözeder.[16] Muhtemelen ganimet kazanmak ve yağmacılık Allah'ın takdiri olarak düşünülmüş görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in, putperestlerin zaman fikrine çok yakın olan birçok ifadesinde, akla Allah'ın zaman ismiyle isimlendirilip isimlendirilmediği sorusu gelebilir. Bu soruya kudsî bir hadisin desteğinde müsbet bir cevapta Hz. Muhammed "İnsanoğlu beni zamana kabahat bularak tahkir eder. Ben zamanım; emanet benim elimdedir, gece ve gündüzün değişimine ben sebep olurum"[17] şeklinde Allah'dan nakleder. Bazı müslüman alimler buna rağmen bu isimlendirmeye karşıdırlar ve ufak bir hareke değişikliğiyle bundan kaçınmaya çalışırlar; burada yer alan bir kelimeyi eddahra yerine eddahru okuyarak bunu 'ben zamanım' değil, 'ben zaman içinim', yani 'ben ezelîyim' anlamında yorumlarlar.[18] Kur'an-ı Kerim'in bütünüyle incelenmesi sonucu, savunulması şüpheli görünse bile, görüşün ikinci şıkkının daha akla yakın olduğunu bulabiliriz. Allah fikri ve putperestlerin zaman fikri arasında önemli farklılıklar vardır. Bunların hepsi Allah'ın kerim olduğu ve bütün insanları yargılayacağı sözüyle özetlenebilir. Bu noktalardan ilki gelecek bölümde, diğerleri de daha sonra incelenecektir.

3. Allah'ın Gücünün ve Cömertliğinin Alametleri

Kur'an-ı Kerim alimleri[19] tarafından gösterilmiştir ki, Allah'ın gücü ve ihsanının işaretlerini (âyât) nakleden birçok ayet-i kerime vardır. Önceki ayetlerde görülenler, açıklanan bir tek işarettir. Fakat daha önemli işaretlerin beraberce açıklandığı ayet-i kerimeler de vardır. Bunun bir örneği şöyledir:

Gökleri ve yeri yaratan, yukardan indirdiği su ile size rızık olarak ürünler yetiştiren, emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri, nehirleri, belli yörüngelerinde yürüyen ay ve güneşi, geceyle gündüzü sizin buyruğunuza veren Allah'tır. Kendisinden isteyebileceğiniz her şeyi bize vermiştir. (14. 32-34)

Aşağıdaki daha uzun olan bölüm genel ifadeyi daha iyi aktarır:

Gökleri ve yeri gereğince yaratmıştır... İnsanı nutfeden yaratmıştır... Hayvanları da yaratmıştır. Onlarda sizi ısıtacak şeyler ve birçok faydalar vardır. Onların etlerini de yersiniz... Kendi kendinize zor varacağınız memleketlere, yüklerinizi taşırlar... Sizin için atları, katırları ve merkepleri binek ve süs hayvanı olarak yaratmıştır. Bilmediğiniz daha nice şeyleri de yaratır... Yukarıdan size su indiren O'dur. Ondan içersiniz, hayvanları otlattığınız bitkiler de onunla biter. Allah onunla size ekinler, zeytin ve hurma ağaçları, üzümler ve her türlü ürünü yetiştirir... Geceyi gündüzü, güneşi ayı sizin istifadenize vermiştir. Yıldızlar da O'nun buyruğuna boyun eğmiştir. Bunlarda akleden kimseler için dersler vardır... Taze et yemeniz, takındığınız süsleri edinmeniz ve Allah'ın bol nimetlerinden faydalanmanız için denize —ki gemilerin onu yara yara gittiğini görürsün— boyun eğdiren de O'dur... Yeryüzünde sarsılmayasınız diye, sabit dağlar, nehirler ve belki yolunuzu bulursunuz diye yollar ve işaretler meydana getirmiştir. Onlar yıldızlarla da yollarını bulurlar. (16. 3-16)

Bu ayet-i kerimeler konunun dikkate değer bir kısmının özeti olarak ele alınabilir ve böylece asıl noktaları detaylı bir şekilde incelemek faydalı olacaktır. Bu şekilde ilk müslümanlarca karşılaşılan dünyanın görüntüsü daha iyi gözümüzde canlandırılabilir. İkinci pasajın düzenleniş şekli bize bir rehber olabilir.

İlk olarak yerin ve göklerin yaratılması vardır. Yaşlı insanların bu konulardaki görüşleri sonradan gelenler tarafından da kabul edilmiştir. Allah gökleri ve yeri ve bunlarda olan her şeyi altı günde yaratmıştır. Fakat, bir ayet-i kerimede izah buyrulan ilk iki günde göklerin ve yerin şeklini bulduğunun, ve diğer dört günde içindeki olan şeylerin yaratıldığının bildirilmesi hariç, hangi günde ne olduğu belli değildir (41. 9/8 - 12/11; 32. 4/3). Buna benzer olarak yedi kat göklerin olduğu görüşü de kabul edilmiştir (41. 12/11; 78. 12). Bununla beraber, her iki konu üzerinde de Kur'an-ı Kerim ve Araplar, bu inançların hayatî önemi haiz olduğu fikrine kapılmadan, sadece belirli konuları kabul etmişlerdi. Uzak geçmişte ne olduğundan çok, şimdiki gerçeklerle ilgilenmiş ve geçmişe, şimdiki olayların özelliklerine anlam kazandırıyor tarzında bakmamışlardır. Gökler ve yer hakkındaki diğer bazı iddialar şimdiki olayların gözönüne alınması üzerine kurulmuş ve ona daha anlamlı bir hal kazandırmıştır. Gökyüzü yer üzerinde bir çatı olarak (21. 32/33) ve yeryüzü de çadırda serili bir halı olarak (91. 6) düşünülmüştür. Çatının bir destek olmadan durması hayret vericidir ve yalnız Allah buna kâdirdir. (13.2; 22.65/64). Dağların yeryüzü üzerinde onu sallanmaktan veya hareket etmekten alıkoyması için olduğu deyimi hayret vericidir. Tabiatıyla akla çadırın direğinin sallanması gelebilir. Belki de, bir halının üzerine eşyalar yerleştirmek, onun rüzgarda sürüklenmesini önlemek için olabilir. Görünümde bir değişiklik olabilmekle beraber, deyimlerin genel bir yorumu da; dağların yeryüzüne demirlendiğinden dolayı, sanki onları hareketten yani deniz üzerinde yukarı çıkmasından ve çalkalanmaktan alıkoyduğudur (21.31/32).[20] Bütün bunlar, insanlar için hayatları boyunca asıl önemli olan noktalardır. Gökler ve yer onlara hayatlarını sürdürmeleri için münasip bir ortam olarak verilmiştir. Fakat

onların münasip olması, daha ziyade Allah'ın azim olduğundan dolayıdır.

Daha sonra insanın yaratılışı gelmektedir. Kur'an-ı Kerim bir defa daha, üzerinde fazla durmamakla beraber, Kitab-ı Mukaddes'teki tarifi içermektedir. İnsanoğlu bir kişiden veya daha ziyade, bir çiftten üremiştir. Fakat ilk çift tabiî balçıktan yaratılmıştır (6. 98; 7.189; 32. 7/6-9/8). İlk insan isimsizdi, Adem olarak çağrılmıyordu ve Adem'in ilk insan olduğu da geçmiyordu; aynı zamanda Adem'in ilk insan olarak adlandırılmasında da bir çelişki yoktur. Maamafih alaka kurulan asıl merkez nokta, insanın tekrar diriltilmesi sürecidir. İnsan bir damla sıvıdan yaratılmıştır. Bu, sonra ana rahminde embriyo veya kan pıhtısı haline gelmiştir ve Arapça kelimelerle adlandırılan çeşitli safhalardan geçmiştir. Bunların doğru karşılıkları da pıhtı, doku, kemikler ve vücuttur (23.12-14). Bundan başka psikolojik süreçte, işitme, görme ve anlama gibi insan özelliklerinde de gelişme vardır (16. 78/80; 23. 78/80). Bütün bunlar insanlar tarafından hayret ve minnettarlıkla karşılanacak şeyler olarak tarif edilmiştir. Bu işler insanlar tarafından hiçbir şeyin katkısı olmadan şuurlu bir şekilde ortaya çıkar. Ana rahmindeki çocuğun geçirdiği safhalar bilinmesine rağmen çocuğun cinsiyeti gibi şeyler bilinmemekteydi. Fakat Allah her dişinin karnında taşıdığı şeyi ve hatta karnındaki büzülme ve kasılmaları bile bilmektedir (13. 8/9). İnsana, oğullara veya yardımcılara sahip olması, evlerini paylaşması ve sevgi ve muhabbette birbirleriyle ortak olmaları için eşler verildiğinden dolayı doğum hadisesi sosyal bir özelliğe sahiptir (16. 72/74; 30. 21/20).

Bazı parçalarda insan hayatının gelişimine, başka bir tarzda, tabiatta artış ve azalışın seyrinin bir parçası olarak bakılmıştır. İnsan zayıf ve güçsüz bir şekilde yaratılmış, sonra büyümüştür, fakat, hayat ileride kır saçları ve

güçsüzlüğü ona tekrar gösterecektir (3O. 54/53). Genel olarak bütün bu olaylar, insan hayatı iyi olarak kabul edildiğinden dolayı, güç sahibi olmak kadar güçsüz olmanın da güzel olduğunu kabul etmeyi beraberinde getirir. İnsan bütün bunları düşündüğünde hayret etmektedir. Aynı zamanda bunların kendi şuurunun üstünde olduğunu ve kesin çizgilerin de kendi kontrolünün etrafına konulduğunu bilmesi gereklidir. Göçebe dünyasında hayvanların yeri, göçebelerin şartlarına uygun bir şekildedir. Hayvanlar evcildirler. Genel olarak 'sığır' kelimesi kullanılmıştır. Kesin olarak bilinmemekle beraber bu kelime develer içindir, çünkü uzak yerlere ağır yük taşıdıkları geçmektedir (16.7). Binek veya yiyecek olarak da kullanılmışlardır; buna rağmen eski kaynaklarda Arapların ara-sıra deve eti yediklerine rastlanmaktadır, ama asıl yiyecekleri süt veya peynir gibi süt ürünleridir. Kur'an-ı Kerim'de sütün adı geçmektedir ve özellikleri açıklanmıştır. Sütün, birçok pisliğin de bulunduğu devenin karnından geldiği gerçeğinin hayret verici olduğu da açıklanmıştır (16. 66/68). Bir başka gariplik de bütün hayvanların sperm manasına gelen bir çeşit sudan üremeleridir (24. 45/44). Kuşlardan da uçmanın hayret verici olduğundan, özellikle de kuşun kanatlarının kapalı olduğu ve görünürde onu destekleyen bir şeyin bulunmadığı zaman yere düşmemesinin ilgi çekici olduğundan bahsedilmiştir. Böyle bir durumda kuşun Allah tarafından havada tutulduğu bildirilmiştir (67. 19).

Allah'ın varolduğunun alametlerine en sık işaretlerin, yağmurun yağması ve bitkilerin büyümesi örneğinde rastlanması, büyük çöl toprakları şartlarında hayret verici değildir. Kur'an-ı Kerim, ataları nesiller boyu sıcaktan kavrulmuş topraklarda yaşayan insanlara bulutların nasıl dengede olduğunun hikmetini araştırmalarını bildirmiş ve bulutların gelmesine ve hayat verici olan yağ-

mura sebep olan rüzgarın her türlü değişikliğine dikkat çekmiştir. Bazen bir rüzgar, bulut kümelerini dağlara getirecektir. Bir kabileye dolu şeklinde yağış getirip, diğerine getirmeyen Arap iklimindeki bulutların tesadüfî ve kaprisli karakterine işaret vardır (24. 43). Ne zaman yağmur yağarsa ölü yeryüzü canlanır (25. 48/50 vd.). Bazen buna Allah'ın insanları tekrar diriltmeye gücünün yettiğinin bir işareti olarak bakılmıştır (mesela 30. 50/49); fakat buna paralel olan konu sessizce geçilmiştir. Yeryüzü canlanınca çeşitli tohumlar yetişir —sığırlar için çayır, hurmalar, asmalar, zeytinlikler ve diğer meyvalar (23. 18-20 vs.).

Bütün bunlar uygulamalı bir dine bakış açısından oldukça önemlidir. Bu, göçebelere gösterilen tabiat güçlerinin çiftçiler tarafından anlaşılmasının değişik bir hal almasıdır. Çiftçi toplumlardaki gibi tabiat güçlerine tapınılmamış, tabiatın Allah kontrolünde olduğu düşünülmüştür. Lakin çiftçiler arasında olduğu kadar, tabiatın yıllık canlanışı bazı yönleriyle tekrar dirilişin bir örneği olarak görülmüştür. Allah'ın tabiatı canlandırışı, insanı tekrar diriltmeye gücünün yettiğini göstermektedir. Göçebenin bu dünyadaki hayatının belirsizliğini ve boşluğunu hissetmesi, beraberinde bütününe kötü bir şekilde görülmesini getirmiştir. İnsan yaşlanınca tekrar güçsüzleştiği gibi, tohumlar sel tarafından sökülerek azaltılır veya enkaz halinde taşınır (87. 5). Aslında bu güçlenme ve zayıflama süreci hayatın genel görünümüdür:

Dünya hayatı gökten indirdiğimiz su gibidir —ki onunla insan ve hayvanların yiyeceği yetişip birbirine karışmıştır. Yeryüzünün süslenip bezendiği ve yerin sahiplerinin bütün bunlara sahip olduklarını sandıkları sırada, gece veya gündüz buyruğumuz o yere gelmiş ve orayı hiçbir şey bitirmemişe çevirmişiz; bir gün önce birşey yokmuş gibi olmuştur. (10. 24-25).

Astronomik olaylar da insan hayatı için dünyanın uygun bir yer olmasına yardımcı olur. Araplar gece ve gündüzün değişmesinden büyülenmiş görünmektedirler ve Kur'an-ı Kerim gecenin dinlenme, gündüzün de iş yapma için uygun olduğunu belirtir (78. 10 vd.). Hayat, eğer zamanın hepsi gece veya hepsi gündüz olsaydı, insan için çok zor olabilirdi (28. 71-3). Aynı şekilde güneşin kararması (güneş saati veya benzer aletlerde) günün bölünmesi için kullanılabilirken, ayın safhaları zamanın daha uzun sürelerini belirlemek için kullanılır (10. 5).

Deveye çölün gemisi olarak işaret etmiştik. Fakat gemileri de okyanusların develeri olarak düşünmedik. Bu benzer eşlemenin Kur'an-ı Kerim'de olması ve konup göçücü insanlar için olan bir kitapta denizin ve denizdeki fırtınaların böyle birçok tarifinin olması ilgi çekicidir. Mekkeliler toprakla uğraştıklarından, ticaretle meşguliyetlerinde de denizle ilgili şeyleri şaşılacak şeyler olarak almazlardı. Ticaret yaptıkları yerler, Habeşistan'dan Kızıldeniz'e kadar uzanıyordu. Denizle ilgileri, gemici veya kaptan olmalarından çok yolcu olmalarıyla sınırlıydı. Allah'ın Araplara üzerlerine bindikleri zaman iyiliğini hatırlarlar diye böyle gemiler ve binitler verdiği bildirilmiştir (43. 12). Bir ayet-i kerimede kara adamlarının denizde yaşadıkları korkunç bir fırtına anlatılır:

Sizi karada ve denizde yürüten Allah'tır. Bulunduğunuz gemi, içindekileri güzel bir rüzgarla götürürken yolcular neşelenirler; bir fırtına çıkıp da onları her taraftan dalgaların sardığı ve çepeçevre kuşatıldıklarını sandıkları anda ise Allah'ın dinine sarılarak, 'Bizi bu tehlikeden kurtarırsan andolsun ki şükredenlerden oluruz' diye O'na yalvarırlar. Allah onları kurtarınca hemen yeryüzünde haksız yere taşkınlıklara başlarlar. (10. 22/23)[21]

Sonuç olarak; Mekkeliler'in zenginliklerinin Allah böy-

le dilemesinden kaynaklandığını bildiren birkaç ayet-i kerime vardır. Bir ayet-i kerime de deniz yolculuklarını rahatça tamamlayanların nankörlüğünü açıklar ve Allah'ın onlara verdiği nimetlerden birisi olarak 'mukaddes ve emin bir yer'den söz eder (29. 67). Bu, şüphesiz ki Mekke etrafındaki toprakların, kan davalarının geçerli olmadığı, böylece bütün insanların rahat bir şekilde pazarlara veya panayırlara gidebildiği, mukaddes bir belde olduğuna işaret eder. Kısa fakat gayet önemli bir sure de (106) Mekkeliler'e Kabe'nin sahibine yani Allah'a ibadet etmelerini emreder. Çünkü O, yaz ve kış kervanlarının yolculuk yapmaların kolaylaştırmış, açlığa karşı onları beslemiş ve onları korkudan muhafaza etmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in öksüz birisi olması sonradan bir eve sahip olması, yol gösterilmesi ve korunması da Allah'ın seyesinde olmuştur (93. 6-8). Burada Allah'a atfedilen olaylar, putperest şiirlerde anlatılan zamanın idrak edilmez seyrini bir ölçüde hatırlatmaktadır. Fakat gözle görülen fark Allah'ın kerim ve insanlara karşı iyilik sahibi olmasıdır.

Böylelikle 'işaret'lerden bahseden ayetleri inceleyerek dünyanın genel bir görüntüsünü elde ederiz. Hepsinin üzerinde insan hayatının gelişmesine çok uygun olan bir ortamdır. Üstelik bu uygunluk, güçlü kuvvetler tarafından verilmiştir, insanın kendi kendisine yapabileceği bir şey değildir. Gemilerde ve develerde yolculuk yapanlar onlara bindiklerinde 'bunlara layık olmadığımız halde bizlere bunu bahşeden, izzet sahibi olandır' derler (43. 13/12). Bu noktalar açıkça görülmüştür ve bazı deliller vardır. Fakat çağdaş insan için beklenmeyen ve görülmemiş bir şey vardır. Bütün dikkat Allah'ın fiilleri üzerinedir. Çağdaş insan daha ziyade, develerin ve diğer hayvanların evcilleştirmesinden, fırtınalı denizlerde dayanabilen gemilerin yapılmasından, güneş ve ayın zamanı belirlemek amacıyla kullanmasından etkilenmektedir.

Kur'an-ı Kerim için insan zekasının kullanılması hiçbir şey değildir. Asıl önemli olan, açıklanan çeşitli yollarla insanın meşgul olmaya başlamasından önce, dünyanın (Allah tarafından) bu işler için uygun bir zemin olarak meydana getirilmesidir.

Bu meselenin daha fazla üzerinde durmadan Allah'a insanlara atfedilen şeylerin atfedildiği, daha değişik karakterdeki ayet-i kerimelere göz atmak iyi olacaktır.

4. İnsanın Kontrolünün Sınırları

Kur'an-ı Kerim insanın kendinden büyük güçlere bağımlılığı ve hatta normalde insana atfedilen fiillerin kendinden alındığının üzerinde durur. 624 yılında Medine'li müslümanlar kendilerinden iki veya üç kat daha fazla Mekkeli müşriği yenmiş ve birçok liderle beraber içlerinden birçoğunu öldürmüşlerdi. Buna işaret edilerek Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyuruluyor:

> Onları siz öldürmediniz, Allah öldürdü. (Oku) attığınız zaman da siz atmamıştınız, Allah atmıştı... (18. 17)

İlk bakışta bu büyük ölçüde şaşırtıcıdır. Düşünüldüğünde ölümün silahın yapıldığı madenin özelliklerinden ve çeşitli psikolojik süreçlerin birbirleriyle alakalarından geldiği görülebilir. Aynı şekilde atma işinde (ok atma kastediliyor)[22], doğal güçlerin işleyişi yani okun havada yol alması ve belki de okçunun nişanı tam olarak isabetindeki başarısı bile Allah'a atfedilmelidir. Aynı yönden bu ayet-i kerime şaşırtıcıdır. Tabiî ki bu ayrıca, belirli hareketlerin insan işi olarak kabul edileceğinden dolayı, daha değişik bir şekilde de anlaşılabilir. Ayrıca bütün bu olayların Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği şeklinde de yorumlanabilir.

Benzer bir ihtimal, tekrar dirilmenin doğruluğu hakkında bir iddia olarak çeşitli işaretleri açıklayan bir ayette görülür:

Söyleyin akıttığınız meniden insanı yaratan siz misiniz, yoksa biz mi yaratmaktayız?.. Söyleyin ektiklerinizi yerden bitirenler sizler misiniz, yoksa Biz mi bitiriyoruz?.. Söyleyin, içtiğiniz suyu buluttan indirenler sizler misiniz, yoksa onu Biz mi indiririz? Söyleyin, yaktığınız ateşin ağacını var eden sizler misiniz, yoksa onu Biz mi var ederiz? (56. 58-59, 63-64, 68-69, 71. 72)

İnsanın menşei, su ve ateş konusunda, insanın çalışması tabiî güçlerin düzenli işleyişine bağlıdır. İnsanın toprağa tohumu atması ise Allah'a atfedildiğinden, tohum ekmek daha değişik gözükmektedir. Belki de tohumları atma, tohumların filizlenmesine sebep olan bütün bir karmaşık olayın başlangıcı sayılabilir ve burada bu olayın insanın fiilleriyle ilgili olmadığına dair açık bir görüş vardır.

Bununla birlikte, Allah'ın fiilinin insan işlerini engelleyebileceği ve insanların beklediğinin aksine sonuçlar doğurabileceği başlıca Kur'anî fikirlerden biridir. Mekke'li müşrikler, Hz. Muhammed'e karşı tuzak kurduklarında ve telkinlerini durdurmayı, onu öldürmeyi veya onu kovmayı planladıklarında planları boşa çıkmış, aynı zamanda, Bedir'de de feci bir şekilde yenilmişlerdi. 'İnanmayanlar... tuzak hazırlar, ve Allah da tuzak hazırlar ... Allah en iyi tuzak hazırlayandır.' (8. 30). Aynı ifadeler, İsa'ın muhaliflerinin onu durdurmak için gayretlerinin tarifinde de kullanılmıştır (3. 54/57). Bu, Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği gibi, Allah'ın sonunda peygamberlerini başarılı ve düşmanlarını da mağlup edeceği teminatıyla aynı doğrultudadır (bkz. 14. 42/43- 47/48). Eğer bu noktada çağdaş insanın Allah'ın fiilleriyle insanın filleri arasındaki ilişkiyi sorması durumunda, bir cevap bulmada zorluk çekebiliriz. Tabiat düzeninin aksine, hayret verici müdahalelerle insan işlerinin bozulduğuna dair bir ifade bulunmadığını söyleyebiliriz. Fakat 7. asrın başındaki Araplar tabiatın düzensiz oluşun-

dan daha fazla tecrübe sahibi olduklarından dolayı, tabiatın düzeninden çok az haberdardılar. Bir misal bunu daha fazla açıklayabilir: Kur'an-ı Kerim, Bedir'deki müslümanların zaferinin Allah'tan olduğunu bildirmişti. Fakat Mekke'li müşrikler görünmeyen eller tarafından öldürülürken, müslümanların seyirci kalmadığı da açıktı. Aksine müslümanlar bütün güçleri ve cesaretleriyle savaşmalıydılar. Müşrikler Allah'ın bu işinden, buhranlı bir zamanda, olağanüstü bir şekilde yetişen bir imdat olarak değil, insanların yetenek ve cesaretlerinden dolayı şaşırmışlardı. Allah'ın mağlup edici kudreti bütün detaylarıyla değil, sonuçta veya bütün şekliyle en sonunda görülür.

Burada ulaşılan görüş noktasından, Allah'ın insana yönünü değiştirmesi ve onu saptırması veya onu terk etmesi gibi Kur'an-ı Kerim'de sık sık görülen bir grup başlığa temas edebiliriz. Birçok ayetlerde Allah'ın hidayet vermesi veya saptırmasının insanların marifetleri sonucunda olmadığı fikrine ulaşılmaktadır:

> Allah kimi doğru yola koymak isterse onun kalbini İslamiyet'e açar, kimi de saptırmak isterse, göğe yükseliyormuş gibi, kalbini dar ve sıkıntılı kılar. (6. 125)

> Allah size yardım ederse, sizi yenecek yoktur, eğer sizi yardımsız bırakıverirse, O'ndan başka yardım edecek kimdir? (3. 160)

> ... Allah'ın size bol nimeti ve rahmeti olmasaydı, pek azınız bir yana, şeytana uyardınız. (14. 83)

> Ama onlar yoldan sapınca, Allah da onların kalplerini saptırmıştı.. Allah, yoldan çıkan milleti doğru yola eriştirmez. (61. 5)

Aynı zamanda, Allah'ın bir kişiye hidayet vermesi ve saptırmasının bu kişinin önceden yaptıklarının bir sonucu olarak gösteren ayetler de vardır:

... O, bu misalle bir çoğunu saptırır, bir çoğunu da yola getirir. Onunla saptırdığı yalnız fasıklardır ki onlar Allah'la yapılan sözleşmeyi kabulden sonra bozarlar. Allah'ın birleştirmesini buyurduğu şeyi ayırırlar ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar... (2. 26-27)

İnandıktan, peygamberin hak olduğuna şahadet ettikten, kendilerine belgeler geldikten sonra inkar eden bir milleti Allah nasıl doğru yola eriştirir? (3. 86)

Onlara Biz zulmetmedik, fakat onlar kendilerine yazık ettiler... (11. 101)

Allah'ın ayetlerine inanmayanları Allah doğru yola eriştirmez... (16. 104)

Rabbin şüphesiz sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın. Seni öksüz bulup da barındırmadı mı? Seni şaşırmış bulup, doğru yola eriştirmedi mi? Öyleyse sakın öksüze kötü muamele etme; ve sakın bir şey isteyeni azarlama; yalnızca Rabbinin nimetini anlat. (93. 5-11)

Ama diğer ayetler, en güçlü şartlarda Allah'ın, hatta insanın dahilî tavırlarına kesin kontrolünü ifade eder manaya sahiptir:

Kur'an ancak aranızda doğru yola girmeyi dileyene ve alemlere bir öğüttür. Alemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe sizler bir şey dileyemezsiniz. (81. 27-28-29)

Ey Hz. Muhammed! Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı... Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse inanamaz. (10. 99-100)

Şüphe yok ki, inkar edenleri başlarına gelecekle uyarsan da uyarmasan da birdir, inanmazlar. Allah onların kalblerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır.(2. 6-7)

Şimdi de Allah'ın mutlak, otokrat hükmü ve insan hünerine verilen önem fikri arasında görülen çelişkiyi nasıl çözmemiz gerektiği problemiyle karşılaşmış bulunuyo-

ruz. Böyle ayetlerin Allah'ın mutlak olarak her şeye kadir olduğunu belirttiği açıkça anlaşılmaktadır. Yeryüzünde olan şeyler, O'nun kudreti veya en azından O'nun müsadesiyle olmaktadır. Böyle bir inanç, hayatlarının kesin olarak 'zaman' tarafından kontrol edildiği inancına sahip olan müşrik Araplar için belirli bir öneme sahiptir. Bu fikrin bizim için kaçınılmaz anlamı, insanın amaçları ve planları ne olursa olsun eğer Allah istemez veya izin vermezse başarısız olacağıdır. İnsanların planlarının nasıl boşa çıktığı ise açıklanmamıştır. Araplar bu konuyla ilgilenmemişlerdir. Çöldeki yaşantılarında gördükleri şey, insanların planlarının kolayca bozulabileceğidir ve bunları genelde olayların bir zincirleme hali bozmaktadır. Araplar bunları araştıracak ne zamana, ne de fırsata sahiptirler. İnsanların evvelki yaptıkları amelleri şimdiki mutsuzluğuna etki etmiş midir? Olabilir veya olmayabilir. Bunu bilemeyiz ve bu çok önemli bir olay da değildir. Bütün bildiğimiz Allah'ın yüce olduğu ve insanların planlarının her zaman yanlış olabileceğidir. Bunu Avrupalılar bile yaşamışlardır. İnsan arzu eder, Allah işleri düzenler. Veya, günümüzde de, en pahalı araştırma işleri kolayca bozulabilir.

Bu sonuç, belki de, Allah'ın her şeye nasıl kadir olduğunu açıklama sorusuna, çeşitli olayların önceden belirlendiği veya bir kitapta yazılı olduğu cevabıyla bir ipucu verebilir. Müşrik Araplar, bazı olayların önceden belirlenmiş olduğuna inanıyorlardı. Allah'a inananlar için bu meseleyi kabul etmek, eğer Allah'ın sözü geçen olayları önceden belirlediği farzedilirse, kolaydı. Bundan dolayı, Allah'ın şimdiki fiillerinin herhangi bir şekilde önceden belirlediği şeylere uygun olduğu, her halükârda bütün olayların O'nun tarafından bilindiği görüşüne rahatlıkla varılabilir. Araplar aslında pratik hayatla ve onun önceden farzedilen şeyleriyle ilgileniyor ve gerçekleşen olayla-

rın niçin bu şekilde olduğu ile pek ilgilenmiyorlardı. 'Niçin' sorusu genellikle Yunanlıların merakının bir işaretidir. Bu davranış çağdaş bilimsel bakış açımızı büyük ölçüde oluşturmaktadır ve insan hayatında da önemli bir yere sahiptir. Arapların halisane olarak üzerinde durdukları fikirlerle yaşama gayreti daha önemliydi. İnsanlar zeki olmalarına rağmen, bazı noktalarda hayatlarına şekil veren güçlere inanmayı öğrenmeli, onlara içindeki esrarlarıyla inanmalıdırlar.

5. İnsan Hayatını Belirleyen Güçlerin Birliği

Allah'ın eşsiz olduğuna ve hiçbir şeyin O'nun aslî sıfatlarına ortak olmadığına inanmanın Kur'an-ı Kerim'in ilk ayetlerinden olduğu söylenebilir. Fakat bu konu üzerinde çokça durulmaz ve bu durum, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın tek ve bir olduğu ve O'ndan başka ilah olmadığı üzerinde duran sonraki ayetlerle kesin bir çelişki içindedir! Bu bağlamda 'şeytan ayetleri' hikayesini inceleyebiliriz. Bu hikaye aslında doğru olmalıdır, çünkü hiçbir müslüman Hz. Muhammed hakkında bunu uydurmaya kalkışmaz. Bunun aslında Kur'an-ı Kerim'de tasdiki de vardır. Hikaye şöyledir: 615 yıllarında veya Medine'ye hicretten yedi yıl önce bir olayda, Hz. Muhammed Kabe'de oturur ve Mekke'li liderlerin İslam'ı kabul etmesi için ne yapabileceğini düşünürken bu anda bir vahy geldi: "Lat, Uzza ve bundan başka üçüncüleri olan Menat'ın ne olduğunu söyler misiniz?", bu ayetler Kur'an-ı Kerim'de halen vardır (53. 19. 20). Fakat bunlardan hemen sonra Kur'an-ı Kerim'de bulunan şimdiki ayetlerin yerine şeytan yanlış şeyleri araya soktu: "Bunlar en yüksek olan ve şefaati umulanlardır."[23]

İlk önce Hz. Muhammed bu vahyi duyurdu ve putlara ibadet etme izni veren bu ifadeler, Kabe'deki bütün insanların ibadet ederken Hz. Muhammed'e katılmalarına

sebep oldu. Buna rağmen Hz. Muhammed bu ayetlerin doğru olamayacağını anladı ve ayetin asıl olan devamı kendisine vahyedildi.

Yıllar sonra vahyedilen aşağıdaki ayet-i kerime, genelde bu olaya işaret olarak gösterilir ve 'şeytan ayetleri' hakkında ispat olarak gösterilir:

> Ey Hz. Muhammed! Senden önce gönderdiğimiz hiçbir elçi ve peygamber yoktur ki, bir şeyi arzuladığımız zaman, şeytan onun arzusuna vesvese karıştırmamış olsun. Allah şeytanın karıştırdığını giderir, sonra kendi ayetlerini tahkim eder... (22. 52)

Kısa veya uzun bir süre için de olsa eğer Hz. Muhammed'in ayetlerde sonradan reddedilen kusurlu bir şeyi bulamadığını farzedersek, onun ve ashabının putlardan şefaat umma ve Allah'a ibadet arasındaki uygunsuzluğu bulamadığı sonucunu çıkarmalıyız. Bu noktayı anlamak için biraz ileriye gidip; ruhlar ve tanrılar dünyası hakkındaki Arap inanışlarına göz atmalıyız.

İlk olarak melekler vardır. Bunlar Kur'an-ı Kerim'de sık sık açıklanmıştır, Arapça karşılığı *melaike*dir (tekili *melek*). Önemli görevleri Allah'tan gelen mesajları taşımak, özellikle insanlara vahiyleri getirmektir. Bazı ayet-i kerimelerde Allah'ın mesajlarını getiren, *'ruha sahip olan melekler'*dir. Bunun genel açıklanması (doğru olanı) buradaki 'ruh'un sadece bir melek olduğudur. 192-5 ayet-i kerimelerde Hz. Muhammed'in kalbine vahy getirenden ruhü'l-emin olarak bahsedilmektedir ve 2. 97. ayet-i kerimede hemen hemen aynı kelimeler Cebrail için kullanılmıştır. Böylece ilk ayetteki çeşitli ifadelere rağmen Kur'an-ı Kerim'de vahy meleği olarak Cebrail'den bahsedilir. Elçi olmalarından başka, meleklerin daha başka birçok görevleri de vardır. Ahiret gününde arşı yüklenenler (69. 17) ve O'nun katında Allah'a kulluk edenler (7.

206) vardır. Yüzlerce melek Bedir'de müslümanlarla beraber savaşmıştır (8.9-12; 3. 124/120). İnsanların hareketlerini gözetleyip amellerini yazan melekler vardır (82. 10-12 vb.). Bir ölüm meleği insanı Allah'a çağırır (32. 11); ve cehennemde bekleyen melekler de vardır (74. 30). Son olarak yeryüzüne inmiş melekler de vardır: Babil'de sihir öğrenen Harut ve Marut (2. 102) ve adı 'şeytan' veya 'ifrit' olarak da geçen İblis (Yunanca Diabolos) de vardır.[24]

Melekler hakkındaki bu inançların büyük bir bölümü Yahudi inançlarına benzer ve muhtemelen Yahudi veya Hıristiyan kültüründen gelmektedir. Meleğin Arapça şekli İbranice ve hatta Habeşçe karşılığına yakın olduğundan dolayı bu ihtimal desteklenir.[25] Batılı araştırmacılar son zamanlarda Hz. Muhammed'den önce Arabistan'da kısmen de olsa melekler hakkında birtakım inançlar olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Ruhlar hakkındaki daha eski Arap fikirlerinde cinler adına rastlanılır ('genie' olarak İngilizceleştirilmiştir). İki inanç sistemi arasında biraz benzeyiş biraz da karışıklık olduğu görülmektedir; mesela bir ayet-i kerimede (18. 50/48) İblis'ten, cinlerden birisi olarak bahsedilmektedir. Cinler Allah tarafından yaratılmışlardır, fakat, insanlar gibi balçıktan değil ateşten yaratılmışlardır (55. 15/14). Diğer taraftan Allah'a ibadet ve kulluk için yaratılmış olduklarından insanlara benzerler (51. 56). İnsanlar gibi iyi ve kötü olabilirler. Allah'tan gelen elçiler, insanlara olduğu gibi cinlere de gönderilmişlerdir (6. 130) ve aslında bazı cinler Hz. Muhammed'den Kur'an-ı Kerim dinlemiş ve inanmışlardır (46. 29/28; 72. 1; vb.). Cinlerden inananlara müslüman denir ve inanmayanları cehenneme inananları da cennete gider (72. 14). İslam öncesi bilgilere göre cinlerin farklı sınıfları vardı[26]; fakat bunlardan sadece 'ifrit' Kur'an-ı Kerim'de açıklanmıştır (27. 39). Şeytanlar cinlerden büyük ölçüde farklıdırlar, çünkü hemen her za-

man kötüdürler. Ama bazı şeytanların, cinlerin itaat ettikleri Hz. Süleyman için çalıştıkları da açıktır (38. 37/36). İblis, tabiî ki, şeytanın kendisidir.[27]

Bu çalışmada İslam öncesi inançlarda daha detaya inmek gereksizdir. Çünkü şimdiye kadar söylenenler Kur'an-ı Kerim'in, müşriklerin putları hakkında söylediklerini anlamamız için yeterlidir. Görüldüğü gibi bunlara inanmak, 600 yıllarında zamanla önemini kaybetmiş şeylerdir. Bununla beraber yüce Allah fikrinin genel olarak kabul edildiği görülür. 106. surede 'Bu binanın sahibine ibadet' davetinden çıkarılan muhtemel bir sonuç Hz. Muhammed'e vahy gelmeden önce bile Mekke'de Kabe'nin asıl Rabbi'nin yüce Allah olduğuna inanan insanların olmasıdır. Buna rağmen bu insanlar tam anlamıyla tek tanrı inancına sahip değillerdi. Kur'an-ı Kerim'den ortaya çıkan ifadeye göre, onlar putlar hakkında iki türlü inanca sahiptiler. İlk olarak, bunlara ibadet ederek putların yüce Allah'a onlar için aracılık ettiğine inanıyorlardı.

Onlar Allah'ı bırakarak, kendilerine fayda da zarar da veremeyen putlara taparlar. 'Bunlar Allah katında bizim şefaatçilerimizdir' derler (10. 18).

Şeytan ayetleri aşikar olarak bu tür bir aracılığa izin verir; fakat genel olarak Kur'an-ı Kerim bu tavra kesin şekilde karşıdır (30. 13/12; 39. 38/39, 43/44; özellikle 6. 94; 39. 314). İkinci olarak, bu insanlar müşrik putlarını Tanrı'nın kızları olarak görüyorlardı. Muhtemelen aynı zamanda onları melekler veya cinler olarak da tasavvur ediyorlardı (16. 56/58-59/61; 43. 17/16-19/18; 37. 149-158; 6. 100). 'Tanrı'nın kızları' deyimi, Yunan mitolojisindeki gibi değil Arapça nazarî bir ifade olarak anlaşılmalıdır. Kur'an-ı Kerim, bunu kelime manasıyla alır ve Arabistan'da kız çocukları erkek çocuklarından dah az istendiği için Tanrı'nın sadece kız çocukları olup insanların da er-

kek çocuğu olmasının haksız bir paylaşma olduğunu ifade eder (53. 21; vd.).

Bu iki fikrin çürütülmesinden başka, Kur'an-ı Kerim müşriklerin putları hakkında çeşitli hükümlere sahiptir. 'Şeytan ayetleri'nin yerine gelen ayette (53. 23), 'bu üçü hiçbir şey değildir, fakat insanların verdiği isimlerdir' denilmiştir. Bu, onların hayalî oldukları fikrini verebilir, fakat bu Kur'an-ı Kerim'in genel ifadesi değildir. Belki de, bazı gerçek şeyleri anlatmalarına rağmen, ayet-i kerime isimlerin kastettikleri mananın yanlış olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer ayetlerde putların Allah tarafından yaratılmış gerçek yaratıklar olduğu, fakat kendiliklerinden bir şey yaratamadıkları, onlara ibadet edenlere yardım edemeyecek kadar güçsüz oldukları ve aslında kendilerine ibadet edenler aleyhinde şahitlik yapacakları bildirilmektedir. Kur'an-ı Kerim onların cinler olduğu görüşünü kabule hazırdır, fakat Mekkelilerin genel olarak kabul ettikleri görüş olan onların ölüler olup ne zaman diriltileceklerinden habersiz oldukları bildirilmektedir (16. 21). Diğer yaratıklar gibi kıyamet gününde yargılanmak için Allah'ın huzuruna getirilecek ve cehenneme gönderileceklerdir (21. 98).

'Şeytan ayetleri'nin inkarının, tek tanrılı bir dinde, üzerinde ısrarla durulması gerekir ve melekler veya cinler olarak tanınan putlara şefaat etme gibi bir nitelik veren iddiaların çürütülmesi de aynı öneme sahiptir. İslam, bundan sonra, 'Allah'dan başka ilah yoktur' ifadesiyle karakterize edilmiştir. Bunun hemen ortaya çıkan pratikteki sonucu, Arap kabilelerinin müslüman olacakları zaman putlarını kırmaları olmuştur. Asırlar boyu bu, İslam'ın en önemli işareti olmaya devam etmiştir. Allah'ın birliğinin üzerinde neden çok durulmuştur? 7. asır Arapları için bunun manası nedir?

İlk olarak bazı daha yüzeysel düşünceler araştırılmalıdır. 'Şeytan ayetleri' muhtemelen Hz. Muhammed'in ashabı tarafından bütün müşrik putlarının şefaat etmelerinin kabul edilmesi olarak değil, sadece üç önemli putun —Taif'teki Lat, Nahle'deki (Mekke yakınlarında bir yer), Uzza ve Kudeyd'deki (burası da Mekke ve Medine arasındadır) Menat— şefaatinin kabul edilmesi olarak anlaşılmıştır. Muhtemelen, neshedici ayetin gelmesinden önce Hz. Muhammed ve müslümanlar, böyle yerlerdeki şefaat/aracılık etme inancına müsaade edilirse karışıklık çıkacağını biliyorlardı. Yine muhtemelen putlardan şefaat istemeye de müsaade edilebilirdi. Belki de zorluğun kaynağı, Hz. Muhammed'in şefaat etme karakterinin tehdit altında bulunmasıydı. Şüphesiz ki müslümanlar da kendileri için çok önemli olan bir şeyin kaybolma tehlikesinde olduğunu hissetmişlerdi. Aynı zamanda, kolayca anlaşılabileceği gibi, ikisinin ortası bir şeyin sonuçlarının yeterli olmadığı da görülebilir. Böyle incelemeler müslümanları bir değişim için hazırlıyorlar da olabilirdi.

Daha detaylı incelemeler de yapılabilir. İslam öncesi Araplar, zamanın iyi şeylerden daha çok kötü şeyleri getirdiğine inansalar bile, her şeyi zamana atfetmeye ve böylece insan hayatını kontrol eden güçlerde bir birlik olduğunu ispatlamaya meyillidirler. Zamanın bu şekilde anlaşılması, şüphesiz İslam öncesi Arapları tarafından kabul edilen Yüce Rabb inancına yardımcı olmuştur. Kur'an-ı Kerim'deki ifadeye göre, insan hayatını kontrol eden 'iyi'dir ve ayrıca onun 'bir' olduğu da kabul edilmelidir. İkinci bir rakip güç, birincisinin işlerinin tersine bir sonuç doğurabilir ve bu da insanlar için kötü olacaktır. Böylece, Kur'an-ı Kerim'in ilk ayetlerinden başka, Allah'tan başka ilah olmadığı gerçeği üzerinde durulmamasına rağmen, bu gerçeğin ifadesinin, insan hayatını kontrol eden güçlerin iyi olduğu ve ihsan sahibi olduğu şeklindeki cümler-

de gizli olduğu söylenebilir. Allah'a kat'i şekilde inanmak gereklidir, çünkü o kesin şekilde yücedir. Bu detaylı ifadeler, tahminen Hıristiyanlara, Yahudilere ve Zerdüştlere benzeme isteğiyle desteklenmiştir. Mekke Arapları Suriye ve Irak insanlarını biliyor, üstün nitelikli kültürlerini tanıyor ve bu insanların çoğunlukla tek bir Allah'a inandıklarını da idrak ediyorlardı. Üstün kültüre bu şekilde gıpta etme, tek tanrılı dinin kabulünü daha da kolaylaştırmıştır.

Mesela İslam ve putperestlik gibi iki hareket arasında açık çelişkiler bulunan noktalar, bunların arasındaki temel konular da bulunmayabilir. Bir tarafın kuvvetli bir iddiaya sahip olduğunu düşüneceği, diğer tarafın kolayca mağlup olmayacağı önemli konuları araştıracağı noktalar veya savunmanın hücumdan daha uygun olduğu konular bulunacaktır. Arapların her olayı zamana atfetme eğilimleri bütünleştirici bir niteliğe sahiptir.

Bizans, İran ve Habeşistan büyük imparatorluklarının gösterdiği örnekler ve genel bir özelliğin çeşitli şekillerde ele alınması, müslümanların Allah'ın tek oluşu noktasında müşriklere karşı hızlı bir şekilde karşı çıkmalarını teşvik etmiş, böylece şehadet kelimesinin veya inancının ilk kısmı oluşmuştur: "Allah'tan başka ilah yoktur".

Allah kelimesi üzerine bir not: 19. yüzyılın son yarısı ve 20. yüzyılın başlarında İslam'dan bahsedilirken tanrı (God) kelimesinden daha çok Allah kelimesini kullanmak Avrupa dillerinde yaygın bir hale gelmiştir. Bu kullanım düşünce yanlışlığına dayanmaktadır ve bundan kaçınılması gerekmektedir. Göze çarpan karışıklık, bir kelimeyle gösterilme ve metindeki bir kelimeyle birlikte kullanılan fikirler arasındadır. Herkesin bildiği gibi, genelde müslümanların fikir bütünlüğü hıristiyanlarınkinden farklıdır. Fakat, eğer fikirler topluluğunun ifade edilen

düşüncelerden daha önemli olmadığı öne sürülürse, bu farklılığı ifade etmenin doğru yolu gösterilen şeyin farklı olduğunu söylemek değildir! Özellikle Hıristiyanların ve Yahudilerin Araplar üzerindeki etkisinden dolayı ilah hakkındaki bazı inançları farklı bile olsa, aynı ilaha ibadet ediyor olmaları gerekir. Bunun Hıristiyanlığa olan yanlış tesiri, Müslümanların 'Tanrı' kelimesini kullanma hakkını reddederek bir sonuca ulaşılacağını iddia etmektir. Bütün bunlardan başka Hıristiyan Araplar, Ortodoks, Katolik ve Protestanlar vardır ve onların tanrı kelimesinin karşılığı olarak kullandıkları kelime yalnızca 'Allah'tır. (Yunanca'da theos kelimesinin tanrı manasına gelmesi gibi).

DİPNOTLAR

İkinci Bölüm

1. el-Buhari, Kader, 1b; Wensinck, s. 54; Watt (i), s. 18.
2. Lyall, Mufaddaliyat, no: cxx. 34; zikreden: Ringgren, s. 68.
3. Nicholson, s. 55-61.
4. Zikreden: Wellhausen, s. 222.
5. Amr b. Kami'a, Divan, vi. 7-10; zikreden: Rinngren, s. 64.
6. Wellhausen, s. 29; ayrıca Suttie, s. 104.
7. Nicholson, s. 105.
8. Wellhausen, s. 59; Ibn-Hısham, s. 53.
9. Watt (ii), s. 24.
10. Nicholson, s. 100.
11. Ebu Tammam, Hamasa, no. 168, satır 12 vd., s. 248.
12. Süveyd ibn-Emir, zikreden: Ringgren, s. 53.
13. Al-Harith ibn-Hilliza, Mu'allaqa, zikreden: Ringgren, s. 53.
14. Watt (i), s. 19-29; Ringgren, s. 125 vd.
15. Bkz. Jeffery (i).
16. 3:156/150'de darabe kelimesi kullanılmaktadır.
17. Buhari, Edeb, s. 101; ayrıca EI(2)'deki 'Dahr' maddesine ve Watt (i) s. 31'e bkz.
18. Goldziher (iii), s. 153.
19. Özellikle Richard Bell; bkz. Bell (ii), s. 115-9.
20. Bkz. Zemahşeri, 16.15
21. Bkz. Barthold, 'Der Koran und das Meer.'
22. Watt (iii), s. 313.
23. Watt (ii), s. 102 vd.
24. Bkz. 2.34/32, 36/34, 7.11/10-25/24 ve 20.115/114.
25. Bkz. Jeffery.
26. Wellhausen, s. 148-59.
27. Şeytan, aslen Arapça olmakla birlikte sonraki dönemlerde İslam'ın İblis anlayışı ile Hıristiyan-Yahudi anlayışlarının karıştığı kavramlardan birini teşkil eder.

Üçüncü Bölüm
Aşkınlık Perspektifi

1. Aşkınlık Boyutu

Daha önceki bölümde, Kur'anî düşünceye göre insan hayatı yüce bir güce bağımlı ve bu güç tarafından çeşitli faktörler vasıtasıyla kontrol ediliyor olarak tasvir edilmişti. Bu güç öz olarak iyidir, yani Rahmet sahibi ve bağışlayıcıdır. Bundan dolayı insan hayatının potansiyelleri hakkında iyimser olmak mümkündür. Bu, insan hayatının bağımlılık ve sınırlılık perspektifinden gözetlenmesi olarak ifade edilebilir. Bu bölümde biz onu bir başka perspektiften, aşkınlık perspektifinden gözetleyeceğiz. İnsan hayatının bağımlı olduğu güç, zaman ve mekan boyutunu aşar. Bundan dolayı insan hayatı böyle bir aşkınlık çerçevesinde bulunur. Burada, Allah'ın var olup olmadığı hakkında konuşurken dahi, dili şematik-diyagramatik olarak kullanmak zorundayız. Aşkınlık perspektifini ifade etmek için en çok kullanılan fikirler arasında, Allah'ın kullarını yargılaması, ahiret ve bazılarının cennete, bazılarının cehenneme girmesi bulunmaktadır. Hıristiyan ilahiyatçılar ve karşılaştırmalı dinler dalındaki ilim adamları eskatoloji (insanlığın sonunu araştıran ilim dalı) terimini kullanmaktan hoşlanırlar ve bu bölüm de 'Eskatolojik Perspektif' olarak isimlendirilebilir. Fakat

'aşkınlık' ifadesi —müphem olmasına rağmen— daha geniş bir kitleye aktarılabilir. Gelin şimdi Kur'an-ı Kerim'in insan hayatında görmüş olduğunun aksine, sonsuzluğun bu arka-planına bakalım.

Bu arka-plan hakkındaki inanışların Ahiret Günü inancının içinde özetlenmiş olduğu söylenebilir. Bu inanışa göre insanlar öldükten sonra tekrar diriltileceklerdir. Daha sonra dünyada işledikleri amellere göre hesaba çekilmek üzere Allah'ın huzuruna getirileceklerdir. Hüküm bazılarının iyi amellerine bir mükafat olarak sonsuza kadar cennette yaşamalarından ve bazılarının da kötü amellerine bir ceza olarak sonsuza kadar cehennemde işkence görmelerinden ibarettir. İnancın sade özeti bu şekildedir. Belirli hususlarda Kur'an-ı Kerim'de daha fazla detay vardır. Müslümanlar daha sonraki hayatı daha detaylı bir şekilde açıklamışlardır.

İlk olarak şuna dikkat edilmelidir ki, batıda kısmen Yunan kültürünün tesiriyle bazı çevrelerde yaygın olan insan hakkındaki dualist görüşten farklı olarak Kur'an-ı Kerim'de monist bir görüş vardır. Dualist görüşe göre insan ruh ve ceset olmak üzere iki kısımdan oluşmuştur ve ruh daha önemlidir. Bu görüşün aşırı şekillerine göre ruh gerçek insandır. Vücut ise geçici bir ilavedir: ceset ruhun mezarıdır. Monistik görüş ise, vücut ve ruh arasında ayrım olduğunu kabul etmekle beraber vücudun insanın başlıca bir parçası olduğnu söyler. Bu görüş Tevrat'ta ve Hz. İsa'nın sözlerinde geçen genel Sami görüşüdür. Mesela, bir elin kesilmesi veya bir gözün çıkarılmasıyla hayata başlamak hakkındaki sözler gibi. Bu, Kur'an'da da bahsedilen monistik görüştür. Yeniden dirilme bir ayılma veya daha ziyade vücudun tekrar yaratılmasını belirtir. Özellikle nefs kelimesinin kullanılışına dikkat edilmelidir. Bu kelime can olarak tercüme edilebilir, fakat daha ziyade kişi veya şahıs manasına gelir.[1] Bu İslamî düşün-

cenin ana doğrultusundaki Arapça yazılarda anlam taşımaya devam etmektedir. Buna rağmen Yunan felsefî çalışmaları Arapça'ya tercüme edildiği zaman dualist veya dualist düşünceye yakın bir manadaki Yunanca psyche kelimesi Arapça'ya nefs olarak tercüme edilmişti. Bu, çalışmaların tam bir şekilde kavranmasında güçlüklere yol açar. Fakat bir müslüman yazarın insan hakkındaki fikrinin, Arap filozof yazarlarının etkisi aracılığıyla Yunan düşüncesinin ağır baskısı altında kalmaması halinde, monistik olduğu her zaman doğrudur.

İnsanın monistik düşünceye göre anlaşılması ölüm halinde ve daha sonra neler olduğu hakkındaki İslamî fikirlere etki eder. Zamanı geldiğinde insan ölüm meleği tarafından çağrılır (32, 11). Bazen onun hemen Allah'ın huzuruna getirildiği ve yargılandığı fikri uyanır. Böylece Allah yolunda savaşanların, Allah katında yaşıyor oldukları bildirilir (3, 169).

Bu belki de istisna olarak kabul edilebilir. Ahiret Gününün tariflerinden birçoğunda (mesela 84. 4; 99. 2) ölünün kabrinden kalkacağı bildirilir. Buna göre bu zamana kadar ölülerin kabirlerinde olacağı cennet veya cehennem veya herhangi bir ara-halde olmayacakları anlaşılmaktadır. Daha sonra İslam akaidi kabir azabı inancını kabul eder. Kur'an'da belirli ayetlerde buna işaret edildiği iddia edilmiştir. Ayetler böyle bir inanca uygun olmakla beraber, bu ayetlerden açıkça bu inançtan bahsedildiğini de çıkartamayız.[2] Öte yandan cezalandırılacakların cehennem çukurlarında bir saatten daha fazla kalmayı ummadıkları (10. 45/46, 46. 35) anlatılır. Bu da, onların cehennem çukurunda şuursuz bir şekilde olduklarına işaret eder. Bir ayette (23. 100/102) bazı insanların kaldırıldıkları zamana kadar arkalarında bir engel olacağından bahsedilir. Bu engel veya berzah sık sık mideyi kazıyan bir içecek olarak anlatılır. Fakat bütün olarak parçadan

ölüm ve diriltilme arasında bir aralık olacağı sonucunu çıkarmak zorundayız. Sonuç olarak ölümden sonra ne olacağı hakkındaki anlatılanlar içinde tutarlılık olmakla beraber, Kur'an-ı Kerim'deki ifadelerde, muhtemelen hitap edilen kesimlerin fikirlerindeki farklılıklardan dolayı, küçük değişiklikler vardır.

Hesap veya Ahiret Günü *(yevmü'd-din)* —ki Kur'an'da çeşitli adları vardır— insanların ve cinlerin toplanıp Allah'ın huzuruna getirildiği ve yargılandığı gündür. Vaktin gelişi bir ses veya gökgürültüsü veya bir (ya da iki) boru sesi ile haber verilir (36.53; 80.33; 69.13; 78.18; 39.69).[3] Çeşitli korkunç şeyler meydana gelir. Yeryüzü şiddetli bir şekilde sallanır, dağlar ufalanır ve atılmış yün kümeleri haline gelir (101. 5/4). Denizler kaynar, güneş kararır, yıldızlar düşer ve gökyüzü ölü bir devenin derisi gibi soyulur (81.1-14; vd). Sonunda Allah diziler halindeki melekler etrafında olmak üzere görünür (89.22/23). İnanmayanlar ve onların taptıkları şeyler hep beraber cezanın kendilerine gelmemesi için uğraşırlar. Hepsi vicdansızca arkadaşları pahasına cezalandırılmaktan kurtulmaya çalışırlar (43.67; 32.20-33/32; vs). Yargılananların çoğu haklarındaki hükmün okunmasını sessizce beklemekten başka birşey yapamazlar. Çünkü sadece Allah'ın izin verdikleri konuşabilirler (73.38). Allah'ın bazı sevdiği kulları başkalarına şefaat etme hakkına sahiptirler (20.109/108). Bundan belki de peygamberlerin ümmetlerine şefaatleri kastedilmektedir. İslam Hz. Muhammed'in şefaat sınırını genişletmiştir.

Hüküm melekler tarafından yazılmış kitaplardaki yazılı bulunan insanların iyi ve kötü amellerine dayanarak verilir. Bunlar bir terazide *(mizan)* tartılır. Bir tarafta iyi, bir tarafta kötü ameller vardır.

Tartıda iyi amelleri ağır gelenler hoş bir hayata sahip

olur, fakat iyi amelleri hafif gelenler cehennem çukuruna atılırlar. (101.6/5-916)

Bir yerde ceza ve mükafat arasındaki farkın mükafat görenlerin kitaplarının sağ taraftan, ceza görenlerin kitaplarını arka taraftan verilmesi olduğu belirtilir (84. 7-12). Bir sonraki bölümde hangi amellerin cezalandırmaya götürdüğü daha tam bir şekilde sayılacaktır. Müslümanlar, bundan sonra mükafat verilen ve cezalandırılanların Cehennem üzerine gerilmiş bir yol veya köprüyü (sırat) geçeceklerine inanırlar. Sırat kıldan incedir ve günahkarlar cehenneme düşerler.[4]

Dindarların mükafatı olan cennete Kur'an'da 'bahçe' (cennet) ismi verilir. Cennet tariflerinde çöl hayatının sertliğiyle çelişen özellikler vardır.

> Allah da onları, o günün şerrinden korumuş, onların yüzlerine parlaklık ve (gönüllerine) sevinç vermiştir. Sabrettiklerinden dolayı onları cennet ve ipekle mükafatlandırmıştır. Orada divanlara dayanırlar. Ne (yakıcı) güneş görürler orada, ne de dondurucu soğuk. Cennetin gölgeleri, üzerlerine yoaklaşmış, meyvaları da aşağı eğdirildikçe eğdirilmiştir. Yanlarında gümüşten kaplar, billur kupalar dolaştırılır. Gümüşten kadehler ki onları istedikleri ölçüde takdir etmişlerdir (istedikleri kadar içki alırlar). Onlar orada, karışımı zencefil olan kadehten içirilir. Bir çeşme ki adına Selsebil denir. Çevrelerinde de öyle ölümsüz gençler dolaşır ki, onları görsen, kendilerini açılmış inci sanırsın. Orada nereye baksan bir nimet ve büyük bir mülk görürsün. (Cennet Ehlinin) üstlerinde yeşil ipekten giysiler vardır. Gümüş bilezikler takınmışlardır. Rableri onlara tertemiz bir içki içirmiştir. (76.11-21)

Batıda çokça tekrar edildiği gibi Cennet nimetleri arasında saklı inciler gibi iri gözlü huriler (56.22) vardır. Ayrıca "göğüsleri tomurcuklanmış ergen kızlar"ın (78.33) da

tarifi yapılır.[5] Bunun Müslüman kadınların gelecekteki durumu ile ne kadar alakalı olduğu pek açık değildir. Bakire kızlar gençleştirilmiş ve yapısı değiştirilmiş midir? Kur'an erkeklere olduğu gibi kadınlara da cennet mükâfatını tarif eder. Batıda eskiden varolan ve hâlâ tamamen yok olmamış olan tamamen yanlış bir görüşe göre müslümanlar kadınların ruhunun olmadığını savunmaktadırlar. Bu konuda aşağıdaki ayeti hatırlamak iyi olacaktır:

> Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mü'min erkekler ve mü'min kadınlar, taate devam eden erkekler ve taate devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, (Allah'a gönülden) saygılı kadınlar ve erkekler, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar; (işte) Allah bunlar için bağış ve büyük bir mükafat hazırlamıştır. (33.35)

Faziletleri için bir mükafat olarak cennete kadınlar yalnız girmeyecek, fakat kocalar ve kadınlar beraber gireceklerdir.

> Ey kullarım, bugün size korku yoktur ve siz üzülmeyeceksiniz.... Haydi Cennete girin. Siz ve eşleriniz ağırlanıp sevindirileceksiniz. (43.68, 70)

Cennetin zevklerinin hiçbir şekilde sadece maddî olmadığı üzerinde de durmak gerekir. Orada çeşitli derece ve seviyeler vardır. Dört ayrı bahçeden bahsedilmektedir bir surede (55.46, 62). Bir yerde ise (6.162) Allah'ın 'bazılarınızı diğerlerinden derecelerle üstün kıldık' ifadesi vardır. Bunun aslında bu dünya hayatına işaret ettiğini söylemek mümkün olsa bile, genelde cennet için tefsir edilir. Cennet zevklerinin bir kısmının da insanların Allah'ın kendilerinden razı olduğunu bilmesidir (89.28). Toplumsal ilişkiler kusursuz olacaktır; "Orada ne boş bir

söz ve ne de günaha sokan bir laf işitmezler. Duydukları söz, yalnız 'selam, selam'dır." (56.25, 26). "Cennet aslında 'esenlik yeri'dir." (10.25) Onun en başlıca zevki ise Allah'ın cemalini görmektir. Bu müslümanların hemen hemen ittifak halindeki görüşlerindendir. Bu da 'Yüzler var ki o güzen ışıl ışıl parları Rabbine bakar' (75.22, 23) ifadesinden çıkarılmıştır. Ayrıca o gün günahkarlar "Hayır, doğrusu o gün onlar Rab'lerinden perdelenmişlerdir" ifadesi de bizi aynı sonuca götürür. Böylelikle cenneti tarif eden manzaralar insanların farklı ruhî seviyelerine uygun görüntüler arzeder.

Cehennem ateştir, Allah günahkarlar için 'bir ateş, boğazı tırmalayan bir yiyecek ve acı veren bir azab' (73.12,13) hazırlamıştır. Etleri kavuran, hiçbir şeyi bırakmayan ve bağışlamayan (74.28) bir ateşte kızartılırlar. Burada ne tamamen ölür ne de yaşarlar (20.74). Daha birçok tasvirler vardır. Günahkarlara içmeleri için kaynar su ve irin verilir. Çıkıntıları şeytanların başına benzeyen (37.62) zakkum ağacının meyvelerini yemek zorundadırlar. Çeşitli ayetlerde cehennemin özelliklerinden birisi olarak sosyal harmoni ve barıştan yoksun olmak sayılır (38.60). Kısacası bu, Arap düşüncesinde tasavvur edilmiş ve sonsuza kadar devam edecek bir büyük işkence tasviridir. Bu, Kur'an'ın vazettiği insan hayatının —mükafatın veya cezanın sonsuzluğu— görüşüdür.

2. Aşkınlığın Pratikteki Sonuçları

Anlatmış olduğumuz cennet ve cehennem manzaraları diyagramatik olarak anlaşılmalıdır. Bir başka deyişle, bunlar insanlara bu dünyada doğru bir şekilde yaşaması için yardımcı olurlar. Bunları, birisinin hayatının gerçek seyrine nasıl etki ettiğini göz önüne alırsak daha iyi değerlendirebiliriz. Sorulacak anahtar soru hangi hareketlerin mükafata, hangilerinin cezaya yol açtığıdır. Bu hu-

susta Kur'an üç cevap verir. Bu bir çelişki değildir, ama daha ziyade ilk İslam toplumundaki değişik seviyelerden muhatapların farklı ihtiyaçlarına göre üzerinde durulan nokta değişir.

İlk cevap, deyim yerindeyse Kur'an'ın ilk bölümlerinde bulunabilir. Bu Mekkelilerden bazı tepkilerin gelmeye başladığı, fakat henüz ciddi bir karşı koymanın olmadığı, Hz. Muhammed'in ilk davet safhalarına rastlar. Bu ilk ayetlerde insanlar Allah'a ibadet etmeye ve O'na ve Peygamberi vasıtasıyla bildirdiklerine inanmaya çağrılır. Bundan başka, övülen veya yerilen birçok davranışın insanın servete karşı tutumuyla yakından alakalı olduğu farkedilir. Cehennem ateşi toplayıp, yığanları (70.18), insanları fakirleri beslemeye teşvik etmeyenleri (69.34), kendi himayesinde olan yetimlere kötü davranan ve miras haklarını gasbedenleri ve genel olarak da serveti çok seven ve sonuçta da cimri olanları yakacaktır (89.17/18-20/21; 92.8). Dindarlar, diğer taraftan, ihtiyacını açan ve yoksul durumda bulunanlarla paylaşmaya her zaman hazır (51.19) ve servetleri hususunda cömerttirler (68.17).[6]

Kur'an'ın ilk bölümlerinde böyle konular üzerinde durulması dikkat çekicidir. Bunun tezahürleri Mekke'deki şartlarla bağlantılı olarak görülebilir. Bu Mekke gibi bir ticaret şehrinde ihmal edilmiş eski göçebe töresi üzerindeki bir açıklamadır. Öldürme ve yaralama hakkında hiçbir açıklama yoktur. Kan davası geleneğinin hala geçerli olduğunu göz önünde bulundurarak sosyal ilişkilerin bu yönünü incelemeliyiz. Ticaretle uğraşmak, asıl ortaklar arasında bireysel bir tutumun gelişmesine yol açmıştır. Bunlar Kureyş kabilesinin yöneticileri idiler ve göçebe hayatındaki gibi kabilenin zayıf üyelerine mesela yetim ve dul kadınlara bakma zorunluluğundan kurtulmak istiyorlardı. Bu insanlar için para kazanmak çok önemli idi. Cezasını çekmeden yapabilecekleri yerde diğer insanla-

rın parasıyla birbirlerine yardım etmede acımasız oluyorlardı. Böyle insanlar için Kur'an'da geçen Ahiret Günü inancı, bu geleneksel görevlerini yerine getirme de dahil, bir yaptırım oluyordu. Görevlerini yerine getirmemelerine rağmen yöneticilerin durumunun avantaj ve önceliklerini kullanmaktan geri kalmıyorlardı. Mesela bir aile veya kabile, haklı veya haksız kendi üyelerini diğerlerine karşı savunurdu. Bu yolla onlar insanlardan veya bölgelerden gelecek muhalefetle başa çıkabiliyorlardı. Mesela 590 yıllarında Mekkeli bir tüccar Mekke'de borçlu olduğu Yemenli birisine borcunu ödemek istemedi ve diğer yönetici tüccarları kendisine destek vermeleri için ikna etti. Bu belki de sadece Mekkelilerin kârları toplaması için, Yemenlileri Yemen ve Mekke arasında kervan düzenlememeleri için yapılmış bir hareketti. Kur'an tekrar tekrar Ahiret Gününde insanın yalnız başına hesaba çekileceğini, malının ve oğullarının sayısının hükme etki edemeyeceğini ve yardımcı olmayacağını belirtir (26.88; 35.18/19; vs). Bu şekilde (eğer insan ona inanıyorsa) ahiret inancı insan üzerinde, aile ve kabilesinin zayıf ve yoksulları üzerindeki haklarını yerine getirmede etkili olur.

İkinci cevap ebedî cezanın inanmayanlar için olduğu şeklindedir. Bu insanlar Allah'ın sıfatlarına, yeniden yaratılmaya, yargılanmaya ve gelecekteki mükafat veya cezaya ya da ilahî mesaja ve uyarıya inanmayanlardır.[7] Son söz olarak bu fiiller Allah'ın elçisini ve mesajını inkar etmenin çeşitli yollarla anlatımıdır diyebiliriz. Böylece inkar etme, kabul etmeme ile aynı manaya gelir. Eğer ilk nokta Mekke'nin ahlakî durumunun bir eleştirisi ise ikincisi Hz. Muhammed'in hemşehrileri ile olan ilişkilerindeki daha sonraki bir safhayı belirtir. Birçoğu onu reddederken o ashabına yeni bir toplum olarak bakmaktaydı. Önceki Peygamberlerin kıssalarında da reddetme ve sonucunda cezalandırma ile bütün ümmetlerin karşılaş-

tığı görülür. Bunun bir örneği de Nuh'un düşmanlarına karşı Allah'tan yardım görmesidir.

İşaretlerimizi yalanlayanlara karşı ona yardım ettik; onlar kötü insanlardı. Bundan dolayı onları hep beraber suda boğduk (21.77).

Benzer şekilde Salih peygamberin gönderildiği Arap Semud kabilesi Allah'ın devesini kesmiş ve hepsi cezalandırılmışlardır (91.15; 26.155).

Bütün bunlardan Mekke'de Hz. Muhammed'e neler olduğunu ve özellikle de toplumun büyük bir kısmı tarafından reddedilmesini anlayabiliriz. Ama mesela Salih, kavminin hepsi tarafından reddedilmişti; Nuh'a inananlar da ancak birkaç kişiydi. Hz. Muhammed'in imanlı ashabının açıkça (teoride) ihmali çok önemlidir. Bunların bildikleri tek topluluk kabile veya aşiret denilen akraba grubuydu. Henüz yeni bir tarzda bir toplum oluşturduklarının farkında değillerdi. Buradaki Kur'anî vurgu bir toplumun Allah'a muhalefet etmedeki dayanışması üzerindedir. Bu şüphesiz müşrik Mekkeliler arasında açıkça ortaya çıkan manzaradır. Bir yerde (7.38/36) cehenneme toplum olarak giren topluluklardan bahsedilmektedir. Böylece Kur'anî öğretinin ebedî cezalandırmanın nedenleri hakkındaki ikinci yönü Allah'ın Elçisine ve O'nun mesajına toplumsal seviyede karşı koymakla ilgili olmaktadır. Fakat toplumdan olumlu bir merkez etrafında organize bir şekilde bahsedilmemiştir.

Kur'an'ın üçüncü cevabı kötülenmiş toplumun özelliklerinin açıklanmasıdır. Hz. Muhammed'e Mekke'deki muhalefet devam ettikçe eski putlara daha fazla dayanmak durumunda kaldıklarına işaret edildiğini muhtemelen çıkarabiliriz. Eski dinin belirli ölçüde yeniden canlanmasının ortaya çıktığı görülebilir. Bu, zor zamanlarda insanların tecrübelerinin daha eski şekillerine yönelmeleri ku-

ralına uygun olarak meydana gelmiştir. Kur'an sonuçta Allah'a ortak koşmanın çirkinliğini dile getirmiştir. Aynı zamanda Allah'a inanan diğer bir toplumun —yeni bir toplum— varlığına da işaret edilmiştir. Çelişki Hz. Muhammed'in dini ve putperestlik arasında meydana gelmiştir. Bu mecburen toplumsal bir ilişki —Hz. Muhammed'in ashabına karşılık putperestler— olmuştur. Yahudilik ve Hıristiyanlık zorlaştırıcı bir faktör ortaya koymuştur, ama Mekke'de olduğu süre içinde Hz. Muhammed eski dinlerle gerçek manada bir problemle karşılaşmamıştır. Kur'anî öğretiye göre onlarla müttefik olunabilirdi; kendi dininin karşıtları olarak anlaşılması suretiyle Kur'an'ın müşrikleri cehenneme mahkum etmesi toplumsal bir olaydır. Ama daha sonraları Müslüman mutasavvıflar şirki, Allah'a ibadette samimi olmamak olarak anlayıp, büyük bir bireysel günah olarak göstermişlerdir. Çünkü bu ibadetin tek bir amaç etrafında kenetlenmesini engellemektedir.

Şimdi de Kur'an'da geçen cehenneme mahkumiyet sebeplerini bırakıp bu sebeplerin sonuçlarına genel olarak bakalım. Cennete götüren karakter ve hayat özelliğinin aşkınlık değerine sahiplik; cehenneme götürenin ise bundan yoksunluk olduğunu belirten iddiayı belirterek konuya başlayabiliriz. Aşkınlık değeri için günümüzde kullanılan kelime önemli olma veya anlam taşımadır. Yoksullara cömertlik ve onlarla alakadar olmak bireysel hayatta önem taşır ve toplumların ilahî bir temeli olduğu farzedilerek, hayatlarında da önem taşır ifadesi Kur'an'dan çıkarılabilir. Burada entellektüel olarak birleştirilmesi zor ve hatta imkânsız olan iki gerçeği ısrarla vurgulamak zorunda olduğumuz bir saha vardır. Bireysel davranışın aşkınlık değerini belirtme yeteneğine sahip olduğu da kabul edilmelidir (yani eğer birey doğru yoldaysa). Doğru bir şekilde temellendirilmiş ve yönlendirilmiş toplum

fertlerinin yaşantılarının da aşkınlık değerine sahip olduğunu kabul etmeliyiz. Doğru bir şekilde yönlendirilmiş fertlerin çeşitli günahları işledikleri zaman durumlarını açıklamakta entellektüel bir zorlukla karşılaşırız. Daha sonraki zamanlarda bazı müslümanlar —Hariciler— sadece bir tek önemli günahın bile bir insanı İslam ümmeti dışına çıkaracağını iddia etmişlerdi. Ama bu görüş çok güç siyasî olaylara yol açmıştı. Diğer taraftan, bazılarının da iddia ettiği gibi, müslüman toplumun bir üyesi olan kişinin günahın öneminin olmadığını söylemesi yaşantının ve amellerin önemini azaltır. Daha sonra müslümanlar bu karşıt görüşleri birleştirerek ve iki tarafın da haklı taraflarını kabul ederek müslümanların —şirk içine girmemesi kaydıyla— ebedî olarak cehennemde kalmayacağını, günahlarının dünyada veya cehennemde bir süre azap görerek cezalandırılacağını öne sürmüşlerdir. Bu genelde anlaşıldığı şekilde insanların amellerinin tartılması görüşünün bireysel olarak anlaşılmasını çürütür. İnsanlar amellerinden sorumludurlar ve ceza çekeceklerdir düşüncesinin devam etmesi Hz. Muhammed'in toplumdaki günahkar fertlere şefaatçi olması inancını geliştirmiştir. Bu şekilde müslümanların büyük bir kısmı bireysel olarak davranışların ve iyi bir topluma üye olmanın önemini kavramışlardır.

Burada sözkonusu olan toplum, elbette İslam toplumudur. Çünkü onlar Allah'a, onun elçilerine ve elçilerin getirdikleri mesaja inanırlar. Birçok sünniye göre kendi cemaatleri cehennemden kurtuluş ve selamet bulanların cemaatidir *(fırka-i naciye)*. Bu cemaat Hz. Muhammed ile son bulan peygamberler tarafından ilahî bir şekilde kurulmuş ve ilahî bir şekilde verilen veya vahyedilen yaşam tarzı *(şeriat)* tarafından tesis edilmiştir. Sünni müslümanlar böylelikle toplumun refahının tam bir şekilde ve son derecede kıymetli olduğunu hissederler. Bu, Arapların İs-

lam'dan önce yaşamlarının en değerli ve önemli tarafının kabileleri içinde yaşamaları olduğuna inanmaları düşüncesiyle karşılaştırılabilir. Çünkü o zaman, övünebileceği özellikleri insana sağlayan şey, onun kabilevî ve ailevî nesep bağları idi. İnsan hayatına önem kazandıran bu bağların güçlü, zamanın olayları karşısında değişmeyerek direnen güçlü bir bağ olarak resmedilmesini belirtmek gerekir. Sonsuzluğa benzer bir şey olarak önem taşır.

Bizim karşılaştığımız kaderin olayları geldiğinde onu ne zirvedeki bulutlara yapışık siyah bir dağ, ne maddelerin değişmesinden bağımsız güçlü ve dayanıklı şeyler, ne de zamanın *(dehr)* bir şoku onu sallayıp yumuşatabilir.[8]

Böylelikle, tek tanrı inancına davet edilmeden önce bile, bazı Arapların zamanı aşan bazı değerlerin farkında olduklarını görüyoruz.

Bu dünyaya ilişkin konular sözkonusu olduğunda takınılan bu kötümser tavır çöl Araplarına kesinlikle uzak değildi. Kur'an'da cennet hayatının bu geçici, fanî dünya hayatından[9] daha iyi olduğu yolunda ifadeler mevcuttur:

Bu dünya hayatı sadece bir eğlence ve oyundan ibarettir. Asıl hayat ahiret yurdundaki hayattır. Keşke bilseler! (29.64)

Bu dönemdeki Araplar hakkında bütün bildiklerimiz onların dünyaya boşverenlerden olmadıklarını açıklar. Bilhassa Hz. Muhammed'in hayatının sonraki yıllarında insanlar bu dünya ile alakalı ilişkileri kontrol etme gücünün farkına vardılar. Büyük Arap yayılması başladığında böyle bir idrakin gelişmesi kaçınılmazdı. Bu ifadelerin görünen anlamına rağmen, dünyayı boş veren bir davranışı telkin eden ifadeler olarak anlaşılmaması lazımdır. Bunlar iki değer çeşidi arasındaki tercih ile alakalı olarak görülmelidirler. Hz. Muhammed'in Mekkeli muhaliflerinin çabaladıkları şey bu dünya standartları ile değerlendirilirse bir anlam taşır. 'Servet ve oğullar dünya ha-

yatının süsüdür' (18.46). Kur'an, geçici hayatta hiçbir istikrar ve emniyet olmadığını belirten eski Arap görüşü doğrultusunda gitmekle beraber güzel amellerde, cömertlikte ve bunların üzerinde Allah yolunda hayatını vermekte ebedi bir özellik olduğunu belirtir. Başka bir deyişle bu tür hareketlerde aşkınlık değeri vardır. Bunlar bu dünya hayatının boş verilmesi anlamına gelen ameller değillerdir. Daha ziyade dünya hayatının daha ileri bir derecesine insanları yönlendirirler. Yaşama karşı ortaya konulan tavır olumludur.

Kur'anî öğretinin bu yönü ve cennet ve cehennemin duygusal manzaraları arasında bir çelişki varmış gibi görülebilir. Çelişkinin ortaya çıkışı, bu dünyanın ikinci dereceden olduğu hakkındaki ifadelerin yanlış anlaşılmasından ortaya çıkar. Bunlar batılıların 'bu dünya zevkleri'nden anladıklarının kötülenmesi değildir. Arap, maddelerle batılılardan daha az ilgilidir. Hatta bu maddeler zevkler de olabilir. O, şahıslarla daha fazla ilgilidir. Bilhassa, 'bu dünya hayatının süsleri' asıl olarak diğer insanları kontrol etmek olarak anlaşılmıştır. Bu, servet ve oğullar anlamına gelir. Bundan başka Mekke'nin zengin insanları böyle bir gücü hayatın başı ve sonu olarak değerlendirirler. Müslümanlar güç sahibi olmaya karşı değillerdir, fakat onun sınırlı yapısının ve Allah'ın yüce gücüne bağlı olduğunun farkındadırlar. Hatta gücü kullanırken ondan ayrılabilme özelliğine de sahiptirler. Yemek ve cinsel arzulara karşı tutumları da muhtemelen aynıdır. Çölde Araplar mecburen böyle şeylerden ayrılma vasıtalarını geliştirmek zorundaydılar. Aksi halde çölde yaşamak çekilmez olurdu. Müslümanlar fırsat buldukça böyle zevkleri tadarlar. Bu zevkler sosyal normları ihlal etmedikçe hiçbir şekilde kötülenmemişlerdir. Cennette sosyal normları ihlal etmek sözkonusu olmadığından duygusal zevklerin olmamasını gerektiren hiçbir sebep

yoktur. Aslında, insanı bedenden ayrı olarak düşünme anlayışını reddeden Arap monistik fikrinden dolayı, cennette tadılan zevklerin cismanî ölçüler dışında birşeyle anlatılması da gayet zordur.

Bu bölümdeki düşünceleri özetlersek, Kur'an'ın insan hayatını aşkınlık değerlerinin gerçekleştirildiği bir saha olarak sunduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir gerçekleştirmeyi başarmak için insanın iyi bir yola sevkedilmiş toplumun üyesi olması gerekmektedir. Bu, hayattaki bütün gerçek gelişmenin vazgeçilmez şartıdır. Toplum hayatında bir insan güzel hareketler, cömertlik ve doğrulukla bireysel yardımını yapmalıdır. Kur'an Arapların kötümser tavrını iyimserliğe çevirmiştir, fakat bu sadece mü'minler içindir. Münkirler için ise kötümserlik berdevamdır.

Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranıza bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı yağmurun bitirdiği ve ziraatçilerin de hoşuna giden bir bitki gibi önce yeşerir, sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün (57.20).

Bitkilerin büyüme şekli, daha önceki bölümde belirtildiği gibi, diğer bir şekilde incelenmelidir. Allah tarafından gönderilen yağmur ölü yeryüzünü canlandırıp bitkilerin yeşermesine neden olur. Bu yeniden dirilmenin bir işaretidir. Böylece putperestlerin ölünün dirilmesi ve tekrar ölmesi dairesi bu şekle dönüşmüştür. Artık hayatın ölüme dönmesi ve sonra hayatın yeniden başlaması haline gelmiştir. Allah'ın sıfatlarının anlatılması sırasında doğal dinlerin iyimserliğinin bazı tarafları çölün oğullarına anlatılmıştır.

DİPNOTLAR
Üçüncü Bölüm

1. Bkz. Çıkış, 46.26
2. 3.169/163 vd., 40.11, 45/48 vd. Konu için bkz. Wensinck, s. 117-9.
3. Bell (ii), s. 156.
4. Bkz. Wensinck, s. 156.
5. Andrae, s. 87 vd.
6. Watt (ii), s. 69-71 ve (iv), s. 31-3.
7. Bkz. 16.104/106-107/109; 10.95 vs.
8. El-Haris ibn-Hillize'den çeviren: Lyall (iii), s. 22.
9. Bkz. 13.26; 28.60; 57.20/19; 87.16 vd.

Dördüncü Bölüm

Dinî Lider ve Toplum

1. İslam Öncesinde Dinî Liderlik

İslam öncesi devirlerde Arabistan'da din ve dünya işleri arasındaki ayrım, İslamî dönem Ortadoğu'sunda olduğu gibi günümüz Batı dünyasına göre çok belirsizdi. Buna rağmen tabiî güçler ve tabiatüstü güçler arasında bir ayrım vardı ve bazı insanların tabiatüstü güçlerden —özellikle cinlerden— yardım gördüklerine inanılıyordu. Bu çeşit kişilere kâhin ve şair gibi isimler veriliyordu. Şair Arapça'da genelde şiir yazan kişi olarak bilinir, fakat şairin temel manası 'bilen'dir. Hz. Muhammed zamanında, şair kelimesinin atalarının asil başarıları hakkında kabilesinin geleneklerini bilen kişi anlamına geldiği söylenebilir. Fakat kelimenin daha eski anlamı başka insanlarda bulunmayan esaslı tabiatüstü güçlere veya sihir bilgisine sahip kişiye karşılık gelmektedir.[1] Hatta eski zamanlarda şairin kabilesinin gelenekleri hakkında tam bir bilgiye sahip olması gerekiyordu. Fakat o, bu bilgiyi savaştan önce yapılan şiirli çarpışmalarda tabiatüstü veya sihirli yollarla kullanıyordu. Özel bilgisinden dolayı ilk zamanlarda şair genellikle ve belki de her zaman kabilenin nerede ve ne zaman konaklayacağına ve ne zaman hareket

edeceğine karar veriyordu. Bundan ötürü şair kabilenin lideriydi *(kaid)*.[2]

Şair durumu ve görevi nedeniyle, uygun şahıs tarafından, uygun şartlarda ve uygun şekilde söylendiğinde sözlü çözümlerin yararlılığına inanmıştı. Bu, Samiler arasındaki çok eski bir inançtır. Tevrat'ta çeşitli misalleri vardır. Aslında en büyük oğlunu takdis etmek istemesine rağmen İshak'ın Yakub'u takdis etmesi bununla ilgili görülmüştür ve kral Balak Belam'ı, düşmanları İsrailliler'i lanetlemesi için kullanabileceğini düşünmüştü.[3] Hz. Muhammed'den kısa bir süre önceki zamanlarda Arabistan'da şairin sihirli konuşmaları, normalde seci olarak bilinen kısa bölümler veya satırların son kelimelerinin kafiyeli olduğu vezinli bir nesir şeklinde yapılıyordu. Belam'ın konuşmaları biraz buna benziyordu. Kâhin veya gaibden haber veren adam seciyi kullandığı için şaire benziyor, fakat hayatı genellikle belirli bir tapınağa bağlı olduğundan ondan ayrılıyordu. Şair ve kahinin cinler veya cinlerden biri tarafından tesir altına alındığı ileri sürülüyor ve bu da onların tabiatüstü veya sihirli karakterinin temelini oluşturuyordu.

İslam devirlerinde şiirde ilk şairlerin ortaya çıktığı tahmin edilebilir, ama delili zayıftır. Bir adım secinin her bölümüne aynı şiir veznini vermektir, böylece bir mısra oluşur ve sonra mısralar uzatılır. Başka bir adım hatalı kafiyelerin yerine düzgünlerinin geçirilmesidir. Böylece secinin genelde savaşlardan önce okunan, kötüleyici veya tehditkâr bölümleri, hiciv veya yerme olarak bilinen, düşmanın alçakça işleri ve mağlubiyetlerinin anlatıldığı şiir haline dönüştürülür. Bunun aksi olan şekil birinin kendi kabilesini övmesinden ortaya çıkan *'fahr'* veya övünmedir ki bunun da askerî bir önemi vardır. Gelişmelerle birlikte çeşitli şiir vezinleri ortaya çıkmıştır. İslam dininin gelmesinden önce Arap şiiri Muallakat olarak bi-

linen meşhur duvara asılmış şiirlere atfolunuyordu. Şiir böylesi çatışmalardan ayrı olarak, kabilenin kendine güveninin artmasında önemli bir fonksiyon üstleniyordu.

Maamafih Kur'an-ı Kerim zamanında şiirlerin bazı durumlarda bu yüksek itibarının düştüğü görülmektedir. Mekkelilerin 'ilahlarımızı mecnun bir şair için mi terkedeceğiz?' dedikleri (37. 36/35) ve Hz. Muhammed'in Kur'an-ı Kerim'i uyduran bir şair olduğunu (Kur'an-ı Kerim'in bir şiir olduğunu) iddia ettikleri (21. 5; bilhassa 52. 30) bildirilir. Kur'an-ı Kerim böylece Hz. Muhammed'in ne bir kahin ne de şair olmadığını (69. 41), Allah'ın ona sihir öğretmediğini (36. 69), mecnun da olmadığını (52. 29) ve aksine şeytanların ve ifritlerin şairlere ve yalancılara yol gösterdiğini (26. 221-6) bildirir. En son nokta herhangi bir geçerli görüş gösterememekle beraber, Mekkelilerin nisbeten düşük seviyede bir şiir bilgisine sahip olduğu diğer ayetlerden açıkça anlaşılır. Mekkeliler muhtemelen Mekke dışını iyi bir şekilde değerlendiriyorlardı. Fakat Mekke'de şairin statüsünün düşmesinin, bireyselliğin artması ve kabilesel dayanışmanın zayıflamasıyla alakalı olduğunu beklemek tabiîdir. Ayrıca önemli olan bir nokta, cinlerin etkisinde olmanın insan için bir avantajdan (vahiy) ziyade bedbahtlığa (mecnunluk) yol açan bir şey olarak algılanmasıdır. Cinlerin kesin şekilde tesiri altında olan kişi anlamına gelen mecnun, delinin günümüzdeki anlamına yakın bir anlam taşıyordu. Şairlere karşı tavırda olan bu değişikliğe rağmen, 'bilen kişi'ye karşı takınılan eski tavrın kısmen Hz. Muhammed'e karşı da hissedilmiş olması mümkündür.

İslam'dan kısa bir süre önceki devrede duyduğumuz ve fonksiyonu, Hz. Muhammed'in de üstlendiği dinî liderlikten etkilenmesi mümkün olan diğer bir şahsiyet tipi de 'hakem'dir. İlk zamanlarda tartışmalar bir kahinin meseleleri oklarla ve buna benzer bir şekilde kura çekerek

mana çıkarıp hallettiği tapınak şeklindeki yerlerde çözümlenebiliyordu. Kahin ve şaire karşı azalan ilginin bir sonucu olarak belirli bir şekilde görünüşte dünyevîleştirilmiş hakem kurumu ortaya çıktı. Münakaşa edenler, böyle bir kişiye meselenin çözümü için başvurduklarında hakem cinlere değil, kendi duygusuna ve kabilenin adetleri ve siyasî ilişkileri hakkındaki bilgisine başvuruyorlardı. Hakemin yürütme gücü yoktu, fakat anlaşmaların yeminle sağlamlaştırıldığı ve hükmünün yürümesinin teminat verilerek sağlandığı belirli bir ahlakî otoritesi vardı.[4] Medine halkı Hz. Muhammed'i buraya davet ederken aynı zamanda araları kanlı-bıçaklı olan Evs ve Hazrec kabileleri arasında arabulucuk yapacağı ümidindeydiler.

2. Kur'an'da Dinî Liderlik

Kur'an'daki dinî liderlik kavramı İslam öncesi zamanların liderlik kavramından tamamıyla farklıdır. Artık liderliğin merkezinde eskiden olduğu gibi kahin ya da şair değil, nebi ya da resul vardır. Yanlış kimi değerlendirmelere yol açmamak için nebilik ya da resulluk ile ilgili kimi ayrıntılara girmekte fayda vardır.

Hz. Muhammed'in yaptıklarıyla ilgili olarak kullanılan ilk kelime nebi ya da resul değil, nezîrdir (uyarıcı). Enzere kelimesi de bir kişiyi sorumlu olduğu iş hakkında bilgilendirmek, onu bu işi yapması için uyarmak anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin kullanıldığı ilk metinlerde insanların ahiret günüyle ilgili olarak uyarıldığı görülmektedir (96.8)[5]. Fakat burada cennet ya da cehennem hakkında tasvir edici malumatın verilmediği gözlemlenmektedir.

Hatırlatma ve uyarma işleri, Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi dinî lideri karakterize etmeye devam ederken ve ilk olarak Hz. Muhammed tarafından örneklendirilen, Al-

lah'ın 'bir mesajla gönderdiği' (ersele) 'elçi'nin (resul) vazifesiyle tamamlanır. Resul kelimesi etimolojik olarak, İngilizce'de 'gönderilmiş olan' anlamındaki 'apostle' kelimesine yakındır. Fakat elçi, daha tercih edilen bir tercümedir. Dinî liderin anlatılmasının bu yeni yüzü ile karşılaşınca Hz. Muhammed tek misal haline gelmez. Kur'an-ı Kerim önceki resullerden de bahseder; bazen onların kıssalarına kısaca yer verir. Değişik elçilerin kavimleriyle ilişkileri arasındaki benzerlikler üzerinde durunca, bu kıssaları elçi-toplum ilişkilerinin temel Kur'anî misalleri olarak görmeye başlamaktayız. Çeşitli surelerde böyle hikeyeleri bir şerit halinde buluruz. Her surede kıssaların genel bir formu vardır; benzer noktalar üzerinde durulur ve benzer dersler çıkarılır. Bununla birlikte, şüphesiz Hz. Muhammed ve ashabının ve onların değişen ihtiyaçlarının özel durumlarıyla uygunluk gösteren farklılıklar vardır.

Nebi ve Resul arasındaki fark sonraki İslam akaid alimleri tarafından çokça tartışılmıştır, bunlara burada kısaca temas etmekte de yarar vardır. Arap olan Hud, Salih ve Şuayb'dan resul olarak bahsedilmiş, nebi olarak işaret edilmemiştir.[6] Ve ayrıca 'nebi'nin kullanımı —Hz. Muhammed hariç— Kitab-ı Mukaddes'te geçen şahıslarla sınırlandırılmış, ama Kitab-ı Mukaddes'in içinde nebi olarak adlandırılan peygamberlerle sınırlandırılmamıştır. Buna göre nebi yazılı bir kitap verilen, resul ise sadece şifahi bir mesajla gönderilendir. Burada Hz. Muhammed'in İngilizce'de genelde nebi olarak adlandırılırken, Kelime-Şahadet'te 'Allah'ın Resulü' tabirinin geçtiğini hatırlatmak ilginç olabilir. Bu noktalar dinî lider kavramı konulu tartışmayı önemli ölçüde etkiler.

İlk şekliyle görülen kıssalarda üzerinde durulan nokta, günah işleyen toplumlara dünyevî bir felaket geleceğidir. Böyle bir kıssada "Ad milletini, Semud milletini yok edip

geri bırakmayan O'dur. Daha önce da Nuh ümmetini yok eden O'dur, çünkü onlar çok zalim ve pek taşkın kimselerdi. Lut milletinin kasabalarını yere batıran, onları gömdükçe gömen O'dur" denilmektedir. (53. 50/51-54/55)

Burada görülen nokta, bu toplumların günahkar olduklarından dolayı mahvedilmeleridir. Kıssalarda Peygamberi reddetmelerinden bahsedilmemektedir; bunlar muhtemelen içinde bulundukları nimetlerin Allah'tan geldiğni bilememişlerdir. Bu hatırlatma işiyle alakalıdır.[7] Başka bir benzer ayette (51. 38-46), Firavun'a, Ad, Semud ve Nuh kavmine işaret vardır. Ad'la ilgili olarak, onların helaklerinin soldurucu bir rüzgarla gerçekleştiği açıklanmıştır. Nuh kavminden dinsiz olarak bahsedilir. Bununla beraber, diğer iki durumda da elçinin veya mesajın kabul edilmemesi açıklanır. Semud kavmi emirleri hor görme tavrındadır. Firavun, Musa'ya arkasını dönmüş ve büyücü veya insanı tesir altında bırakan demişti. Daha sonraki bir ayette bu olayların bütün önceki elçilerin başına geldiği ve sonuçta Hz. Muhammed'in de başına geleceği açıklanmıştı.[8]

Önceki peygamberlerin kıssaları olarak gösterebileceğimiz surelerdeki çeşitli konular beş sure içinde iyi bir şekilde işlenmiştir. Bu surelerin her birinin içinde peygamberlere atıflarda bulunulmaktadır. Bu atıflar önce ele alınanlardan daha uzundur. Bu grup kıssalarda Kitab-ı Mukaddes'te bulunmayan Arap peygamberlerine önemli bir yer verilmesi dikkate değer bir özelliktir. Ad kavmine Hud gönderilmiş ve inkar ettikleri zaman büyük bir rüzgar tarafından helak edilmişlerdir. Salih Semud kavmine gönderildikten sonra, onlara Allah'tan bir işaret olarak dişi bir deve gelmişti. Sularını onunla paylaşmaları emrolunduğu halde onu öldürmüşler ve gürültü dolu bir sesin gelmesiyle helak edilmişlerdi. Özellikle Kitab-ı Mukaddes'te geçen başka bir hikaye Şuayb'ın haksız işlerini

durdurmazlarsa ceza göreceklerini bildirmek için Medyen'e gönderilmesidir. Ona inanmamışlar ve bir depremle yok olmuşlardır. Kitab-ı Mukaddes'te geçen kıssalar hakkında Lut'un bir peygamber olarak yıkılan şehirler (veya şehir) halkına gönderilmesinden bahsetmek yeterlidir. İbrahim ve Musa daha sonra ele alınacaktır. Aşağıdaki şema (sureler kronolojik olarak dizilmişlerdir) elçiler hakkındaki hikayeler hakkında bir fikir verebilir:

54. 9-42

Nuh kavmi (9); Ad (4); Semud (10); Lut kavmi (8); Firavn (2);

29. 14/13-40/39

Nuh (2), İbrahim (12); Lut (8); Şuayb (2); Ad, Semud (1); Firavn vs. (2);

26. 10/9-191

Musa (60); İbrahim (36); Nuh (18); Hud (18); Salih (19); Lut (16); Şuayb (16);

11. 25/27- 90/98

Nuh (25); Hud (12); Salih (8); İbrahim, Lut (13); Şuayb (14)

7. 59/57-93/91

Nuh (6); Hud (8); Salih (7); Lut (5); Şuayb (9)

(Her isimden sonraki parantezlerde kıssaya işaret edilen ayetlerin numaraları vardır.)

Bu sureler arasından Semud kıssasını biraz kısaltarak okumak öğretici olabilir. 54. suredeki grupların kıssalarının çoğunda vurgu mesajın kabul edilmemesi ve cezanın korkunçluğu üzerinedir. Semud kısmı mesajın kabul edilmemesi konusuyla doludur:

Semud kavmi, uyaran peygamberleri yalanladı. 'İçimizden bir insana mı uyacağız? O zaman biz sapıklık ve delilik etmiş oluruz. Kitap, aramızda, ona mı verilmiş? Hayır, o pek yalançı ve şımarığın biridir' dediler... Benim azabım ve uyarmam nasılmış? Nitekim üzerlerine bir çığlık gönderdik de, ağılcıların kullandığı kurumuş ot gibi oldular. (54. 23-32)

29. suredeki kıssalarda diğerlerinden daha az paralellik vardır; buradaki vurgu ceza üzerindedir, fakat Nuh, İbrahim ve Lut'un kurtuluşlarının açıklaması da mevcuttur. Ad ve Semud'un kaderi onların evlerinin şimdiki halinden görülür: "Şeytan kendilerine, işlediklerini güzel gösterdi; onları doğru yoldan alıkoydu. Oysa kendileri bunu anlayacak durumda idiler." (38/37). 26. surede inanmama ve cezası hakkında bazı işaretler varken, resulün ilk mesajının büyük ölçüde yayılması da vardır:

Semud milleti de peygamberleri yalanladı. Kardeşleri Salih onlara: 'Allah'a karşı gelmekten sakınmaz mısınız? Doğrusu ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim; artık Allah'tan sakının ve bana itaat edin. Ben buna karşı sizden bir ücret istemiyorum; benim ecrim ancak Alemlerin Rabbi'ne aittir. Burada bahçelerde, pınar başlarında, ekinler, salkımları sarkmış hurmalıklar arasında güven içinde bırakılır mısınız? Artık Allah'tan sakının, bana itaat edin. Yeryüzünü ıslah etmeyip, bozgunculuk yapan beyinsizlerin emirlerine itaat etmeyin' dedi. 'Sen şüphesiz büyülenmiş birisin; bizim gibi birisinden başka bir şey değilsin. Eğer doğru sözlü isen bir belge getir' dediler. Salih: 'İşte belge bu devedir...' dedi. Onlar ise deveyi kestiler, ama pişman da oldular. Bunun üzerine onları azab yakaladı (26. 141-58).

Listemizdeki bir diğer sure olan 11. sure, çeşitli yeni noktalar içerir. Elçi ve kavmi arasında daha fazla çelişki vardır. Bu çelişki çok tanrıya inanma konusundadır. Afetten Allah'ın işi veya emri olarak bahsedilir, resulün ve

ona inananların kurtuluşundan bahsedilir:

> Semud milletine kardeşleri Salih'i gönderdik. 'Ey milletim! Allah'a kullak edin, O'ndan başka tanrınız yoktur; sizi yeryüzünde yaratıp orayı imar etmenizi dileyen O'dur. Öyleyse O'ndan mağfiret dileyin, sonra da O'na tevbe edin. Doğrusu Rabbim size yakın ve duaları kabul edendir' dedi. 'Ey Salih! Sen bundan önce, aramızda kendisinden iyilik beklenir bir kimseydin; şimdi babalarımızın taptıklarına bizi tapmaktan men mi ediyorsun? Doğrusu bizi çağırdığın şeyden şüphe ve endişedeyiz' dediler. 'Ey milletim! Eğer Rabbimden bir belgem olur ve bana rahmet eder de ben O'na başkaldırırsam, söyleyin, Allah'a karşı beni kim savunur? Bana zararımı artırmaktan başka bir şey yapamazsınız' dedi. 'Ey milletim! Bu, size bir ayet olarak, Allah'ın devesidir...' Buna rağmen onu kesip devirdiler. O zaman, Salih: 'Yurdunuzda üç gün daha kalın. Bu, yalanlanmayacak bir sözdür' dedi. Buyruğumuz gelince, Salih'i ve beraberindeki inananları katımızdan bir rahmet olarak o günün rezilliğinden kurtardık... Haksızlık yapanları bir çığlık tuttu, oldukları yerde dizüstü çöküverdiler. Sanki orada hiç yaşamamışlardı. Bilir ki, Semud milleti Rabbi'ni inkar etmişti. Bilin ki, Semud kavmi Allah'ın rahmetinden uzaklaştı (11. 61/65-68).

Yedinci suredeki son grup ayetler, onbirinci suredekinden farklı değildir. Her durumda peygamber ve kavminin kurtuluşu üzerinde durulur. Daha çok göze çarpan şey mesaja inananlardır. Özellikle Salih ve Şuayb'ın kıssalarında; ve bu iki suredeki kıssalarda, peygamber düşünerek alakasını kendine inanmayanlardan kesmiştir:

> Semud milletine de kardeşleri Salih'i gönderdik, 'Ey milletim! Allah'a kulluk edin, O'ndan başka tanrınız yoktur. Rabbinizden size bir belge geldi; Allah'ın bu dişi devesi size bir delildir, onu bırakın, Allah'ın toprağında otlasın; ona

kötülük etmeyin, yoksa can yakıcı azaba uğrarsınız. Allah'ın sizi Ad milleti yerine getirdiğini, ovalarında köşkler kurup dağlarında kayadan evler yonttuğunuz yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın' dedi. Milletinin büyüklük taslayan ileri gelenleri, aralarından iman eden ve bu sebeple hor gördükleri kimselere, 'Salih'in Rabbi tarafından gönderildiğini sahiden biliyor musunuz?' dediler, onlar da, 'Doğrusu biz onunla gönderilene inanıyoruz' dediler. Büyüklük taslayanlar, 'Sizin inandığınızı biz inkar ediyoruz' dediler. Bu yüzden onları bir sarsıntı tuttu ve oldukları yerde dizüstü çöküverdiler. Salih de onlardan yüz çevirdi ve 'Ey milletim! Andolsun ki ben size Rabbimin sözünü bildirmiş ve öğüt vermiştim; fakat siz öğüt verenleri sevmiyorsunuz' dedi (7. 73-79).[9]

Hz. Musa'nın şahsiyeti, bu grupların bazılarında görülmesine rağmen, farklı bir durumdadır; çünkü Hz. Musa hakkında bundan daha fazla materyal vardır. Bir ölçüde ek materyal ile Kur'an-ı Kerim bütün elçilere genel olan kıssalarda öğretilenler gibi bazı şekilde dersler öğretir. Buna göre Musa'nın hadisesi, çocukken bir kutuda akıntıda sürüklenmesi, kendine ve inananlara karşı Allah'ın ihtimamını gösterir. Musa'nın diğer peygamberlerden büyük ölçüde ayrıldığı nokta, kendini kabul etmeyenlerin cezalandırılmalarından sonra dinî bir toplumun lideri olarak tekrar devam eden bir göreve sahip olmasıdır. Başlangıçtaki cezalandırma kıssalarından sadece birisi Musa ve Firavun'un kıssasıdır; aslında bir rivayette Hz. Musa hiç açıklanmamıştır.

Andolsun ki, Firavun erkanına uyanlar geldi. Mucizelerimizin hepsini yalanladılar. Bunun üzerine onları güç ve kuvvet sahibi olana yakışır bir şekilde yakaladık (54. 41-42).

Benzerleri araştırılan diğer peygamber kıssalarında di-

ğer bütün şekiller de aynen bulunabilir. Bilhassa peygamberi takip eden insan topluluğu hakkındaki işaretler geniş ölçüde devam eder. Salih gibi peygamberlerin durumlarında bu inananlar topluluğu fazla açıklanmıştır. Fakat Musa'nın durumunda gerçek kıssa hakkında belgeler vardır.

İnananların kurtuluşu şüphesiz ki sadece Mekke devrinin sonlarında, Mekke'den kaçışın ümit edildiği, planlandığı veya başarıldığı zaman önem kazandı. Bu noktayla ilgilenirken dikkat gösterilmelidir, çünkü Mısır'dan kaçmayla ilgili olan çeşitli ayetlerde asıl önem Firavun ve tebaasının helakı üzerindedir.[10] Böylece daha fazla ilgi Musa ve kavminin kurtuluşlarından sonraki durumlarının tarifleriyle ilgilidir. Firavun'un boğulmasından sonra toprak üzerinde ikamet ettikleri (17. 98/100) ve emniyetli bir şekilde yerleştirildikleri (10. 87-93) buyrulur. Kurtuluşlarından sonra Musa, kavmine hitaben şükürde devam etmelerini nasihat eder (14. 5-7); ve altın buzağı kıssası (7. 138-160) kurtuluştan sonra karşılaşılabilecek zorluklar üzerinde durur. Bütün bunlar büyük bir ilgi alanına sahip değildir ve Musa'nın başarılarının daha sonraki yönlerine işaretlerin azlığı, bunun müslümanlara daha uygun olacağından kaynaklanıyor olabilir. Başka bir önemli olan husus -Kitab-ı Mukaddes'te geçen bir toplumun lideri olarak Hz. Musa ve Hz. Muhammed arasında-Hz. Musa'ya kitap verilmiş olmasında görülür.

Medine'ye hicret, Hz. Muhammed'in hayatı boyunca dinî lider fikrinin gelişmesinin son noktası olmaktan çok uzaktadır, fakat hicretten hemen sonra bu gelişme teoriden ziyade pratik meselesi olmuştur ve böylece Kur'an-ı Kerim'de teferruatıyla anlatılmıştır. Hz. Muhammed tarafından ulaşılan itiraz edilemez liderlik durumu, onun inceliği, şahsiyetinin cazibesi ve askerî başarısından kaynaklanan itibar ile kazanılmıştır. Dinî liderin Kur'anî tasavvuru bu gelişmeye biraz yardımcı olmuştur. İnananla-

rın toplumunda mücadelenin yerleşmesi şu ayetin konusu gibi gözükmektedir: 'Her ümmetin bir peygamberi vardır; onların her birine peygamber geldiğinde onu yalanladılar da aralarında adaletle hüküm verildi' (10. 47/48). Hz. Muhammed'e isnat edilen münakaşalar Medine Vesikası'nda açıklandı;[12] fakat bu hareket tarzı hicretten sonraki yıllardaki kadar normal olmayabilirdi. Aslında açıkça gösterilmiştir ki, 'Aralarında hüküm vermek için, o münafıklar, Allah'ın kitabına ve peygamberine çağrıldıklarında bir de bakarsın onlardan bir fırka yüz çeviriyor' (24. 48/47). Bunun Uhud gazvesinden hemen önceki olay olması mümkündür; çünkü iki ayet sonrasında 'kalplerinde hastalık' deyimi vardır —ki bu devirde Abdullah İbn Ubeyy ve onun gibi düşünenlere atfedilmiştir. Aynı ayette müslümanlara 'Allah'a ve peygamberine itaat etmeleri' buyrulmuştur. Fakat birkaç ayet bu meseleyi açıklamaktan çok uzaktır. Başka bir ayet-i kerimede (Medine'nin muhasarasından iki sene önce) şöyle buyrulmaktadır:

> Ey inananlar! Allah'a, peygambere ve sizden olan ulû'l-emre itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz -Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız- onun hallini Allah'a ve peygamberine bırakın... (4. 59)

Medine muhasarasındaki (Hendek) başarısızlıktan sonra, Hz. Muhammed'e itaat etmemek müslümanlar için daha da zordu. Bu, Hudeybiye seferinden, Mekke'nin fethinden ve Huneyn zaferinden sonra daha da zorlaşmıştı. Hz. Muhammed'in gerçek gücünün büyümesi Kur'anî teoride hiçbir değişiklikle karşılaşmamıştır. O, hâlâ Yesrib ve etrafındaki bölgelerdeki inananlar için Allah'ın peygamberidir, hususi işlere işaret ettiğinde Allah'ın emirlerine uyar, fakat aksi takdirde kendisi en iyi düşünen olarak karar verir. Ona itaat vazifesini kuvvetli bir şekilde gösteren bir ayet-i kerime vardır:

Allah ve peygamberi bir şeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz. Allah'a ve peygambere başkaldıran şüphesiz apaçık bir şekilde sapmış olur (33. 36).

Ayrıca inananlara Hz. Muhammed'in yanında seslerini alçaltmaları ve onun sesinin üstüne çıkarmamaları (49. 2) ve onu selamlamaları (33. 56) tavsiyeleri vardır. Fakat bu ve benzeri istekler Arabistan'ın büyük bir kısmının etkili hakimi için çok az isteklerdir. Bir anlamda diyebiliriz ki , liderliğin Kur'anî tasavvuru, zaten liderin bütün aslî hususlarını içine almıştır ve uygulamadaki başarı ileri bir tekamülü gerektirmez.

3. Dinî Liderin Toplumu

Peygamber gönderilmiş bir toplumun tabiatını kısaca ele almada yarar vardır. Söyleyebileceğimiz kadarıyla Hz. Muhammed devrindeki Arapların kabile hayatı dışında insanların topluca yaşadığı yapılar konusunda hiçbir fikirleri yoktu. Kabileden akrabalıkla bir araya gelen bir grup insan, yani aynı atadan gelen bir nesil anlaşılır. Hz. Muhammed'in devrinden sonra patrilineal ilişkiler gündeme gelmiştir, —fakat ensar haline gelmeden önce Beni Keyla olarak bilinen ortak bir kadın atadan gelen Medineli Evs ve Hazrec kabileleri gibi— ortak bir anneden gelen akraba grupları vardı. Arapçada akraba gruplarının değişik biçimleri için birçok kelime bulunuyordu, fakat Kur'an-ı Kerim'deki en genel kelime kavmdir; bu kelime genelde halk veya kabileye karşılık gelir. Kabile içinde alt-bölümler vardır ve bu terimler için Arapça'da aynı anlama gelen hiçbir kelime olmamasına rağmen bunlara kabile bölümleri veya takımlar diyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'den başka, Araplar normalde, herhangi bir akraba grubuna filanoğulları derlerdi. Bir kabile bölümünün ataları çoğu zaman bütün kabilenin genel ata-

sının oğulları olurdu. Kabile ve her kabile alt-bölümü, normalde özel bir aileden gelen bir başka ataya sahipti. En yaşlı erkek evlat imtiyaz yoktu, bununla beraber başkan çoğunlukla başlıca ailenin en nitelikli üyesi oluyordu. Başkan kabilesi adına mesela kampın ne zaman harekete geçeceği ve nerede yeni bir kamp kurulacağı gibi belirli kararları alıyordu, fakat çoğu yerde 'emsalleri arasında birinci' olan kişiydi. Kabilenin bütün erkek yetişkinlerinin başkana (hemen hemen) eşit olarak kabile toplantılarına katılmaları beklenirdi.

Kabile veya aşiret, akraba olmayanlarla genişletilebilirdi. Dışarıdan gelen kişi —kabilenin bir üyesi ile sadakat yemini yaptıktan sonra— bir halef veya müttefik, bir cer veya korunmuş komşu olarak, ve daha sonra da mevali veya himayeye alınmış kişi olarak kabileye katılabilirdi. Kabile ve aşiretler ayrıca birbirlerinin müttefikleri olabilir ve bazen önemli bir kişi büyük bir ittifakı yapmak için idareyi ele alabilirdi. Çağdaş araştırmacılar, eski Araplar arasında akrabalık temelleri 'icat edilerek' zaten varolan bir ittifakı güçlendirmek amacıyla belirli düzenlemeler yapılıyor olmasından bahisle kitaplarda yer alan bazı soyların hayali olabileceklerini bildirmektedirler. Araplar görünüşte akraba grubundan başka bir toplum fikrine sahip değildirler. Bizans imparatoruyla ilgili ilk hikayelerde ondan büyük bir kabilenin reisine çok benzer bir kişi olarak bahsedilmektedir. Dinin Arap kabilesinin temelini oluşturduğu hiçbir şekilde söylenemez, fakat birçok kabile belirli putlara ve değişik ibadet şekillerine sahiptir. Bir put genelde küçük bir akraba grubunun, kim ibadet adetine sahipse onların önünde korumayı yapan ailenin idaresi altındadır.

Kur'an-ı Kerim'in ilk ayetlerine bakılarak, bir resul veya nebinin bir kavme gönderildiği söylenmiştir. Firavun'un halkı (44. 17/16); Nuh'un kavmi (71. 2, 5) gibi. Aynı zaman-

da veya muhtemelen biraz sonra çok tartışma konusu olan başka bir konuya rastlanılır. Bu, toplum veya millete karşılık gelen 'ümmet'tir. Çağdaş araştırmacılar, bu terimin dinî bir işarete sahip olduğunu ele almışlardır. Böylece normalde etnik, dilsel veya dinsel topluluk anlamlarına gelen bu kelimeye Allah'ın amaçladığı bir anlam atfedildiği iddia edilmiştir.[13] Ümmetin Kur'an-ı Kerim'deki birçok kullanımında Allah'ın onlara bir peygamber göndermesine işaret edildiği kabul edilmelidir; fakat bu biraz önce anlatılmış olan şıkkı karşılamaktadır. Bir yerde (6. 38) hayvanlar ve kuşların ümmet içinde olduğu söylenmektedir. Kur'an-ı Kerim'in daha sonraki Medine ayetlerinde ümmet kelimesi daha az kullanılmıştır. Ayrıca o zamanlardan kalan dokümanlardan —muhtemelen Hz. Muhammed'in Medine'deki ilk veya orta devresine ait olan— Medine Vesikası'nda Yahudi müttefikler dahil bütün Yesrib ahalisinden bir ümmet olarak bahsedilmektedir. İbni Sa'd tarafından korunmuş olan Hz. Muhammed'in anlaşmaları ve mektuplarında —ki bunların birçoğu muhtemelen hakikidir— ümmet kelimesi yoktur. Böylece, Kur'an-ı Kerim'deki ümmetin kat'i manası her ne olursa olsun, normalde Hz. Muhammed'in hayatının son yıllarında kurduğu devlet ve toplum için kullanılmadığı kesindir.

Hz. Muhammed'in toplumunun dinî bir temele sahip olması daha bir belirginleştikçe ümmet kelimesinin daha az kullanılmaya başlaması sebebiyle bu negatif bir kanıt olarak ele alınabilir. Ayrıca bu durum dinî bir temele dayanmayan 'tabiî toplum'a karşılık geldiği şeklinde de yorumlanabilir. Aslında İbranice'deki ümmet kelimesinin de kelimenin Arapça kullanılışına[14] etkisi olabilir —ki İbranice'de de bu kelime tıpkı Arapça'daki gibi kabile veya halk anlamlarına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde ümmet, kavimden kesin bir şekilde ayrılır. Her ümmetin Allah tarafından gönderilen bir peygamberi ve-

ya uyarıcısının olduğunun söylenmesi (10. 47/48; 16. 36/38; 23. 44/46; 35. 24/22) bir ümmetin her zaman Allah'ın maksatlarında bir yere sahip olduğu fikrini de destekler. Bir yönden bu böyledir, fakat birçok durumlarda, belki de her hâlükârda, ümmetlerin sadece peygambere inananlardan oluşmadığı açıktır. Aksine, her toplumda Allah'ın işaretlerine inanmayanlar vardır (27. 83/88).15 Ayrıca toplumların Allah tarafından yargılanan ve birçok durumlarda cezalandırılan insanlardan meydana geldiği düşünülmüştür (27. 83/85; 45. 28/27; 16. 84/86; 28. 75; 7. 38/36). Halka ait olan yargılama üzerindeki ısrar, ilk ayetlerde tarif edilen kişilere yapılan yargılamadan ayrı olarak bir ümmetin tabiî bir temelde bir birlik olduğu ve (mesela akrabalık gibi) dinî temelde bağlı olmadığı görüşüne başka yollardan destek verir.

Hz. Muhammed'in toplumunun ve devletinin tamamen geleneksel Arap çizgileriyle açıklanabileceğini de not etmek gerekir. Medine Vesikası, müşrik bir göçebe için bile kabul edilecek bir kabileler federasyonunu öngörür. İslam dini anayasaya çeşitli noktalarla girmiştir: (1) Anlaşmanın asıl tarafları inananlar ve müslümanlardır; onlara tabi olanlar bağlı olanlardan farklıdır. (2) Vesika peygamber Hz. Muhammed tarafından kaleme alınmıştır. (3) Tartışmalarda Allah ve peygamberine müracaat edilecektir. (4) Hz. Muhammed askerî seriyyelere izin verir; ve (5) Allah'ın selameti ve Allah yolunda savaş gibi bir veya iki ifade vardır. Buna rağmen bu noktalar anayasayı dinî bir vesika yapmaya yeterli değildir. Asıl taraflar gerçekte dinî bir inanca sahipti ve vesikada da onların dinî inançlarına işaretler olması şaşırtıcı değildi; fakat, onların dinî inançlarının sanki anlaşmalarının aslî karakteriyle irtibatı yoktu. Anayasa, belirli bir dinî inanca sahip olan insan grupları arasında yapılan ve eski putperest Araplar arasında da yaygın olan bir antlaşmadır.

Dinî faktörün belirleyici karakterinin bundan sonra da devam ettiği söylenebilir. Federasyon büyüdükçe, Hz. Muhammed'in müttefiki haline gelen yeni kabileler de federasyondaki grupların müttefiki olmuşlar ve bu suretle hücumdan korunmuşlardır. Müslüman olmak isteyen ve birleşmiş kabilelerin üyeleri olmayan kişilerin, Hz. Muhammed'in (ve muhacir kabilesinin) veya birleşmiş kabilelerden birisinin himayesine girmeleri gerekiyordu. Hz. Muhammed başlangıçta, muhtemelen, Medineli dostlarıyla ittifakı sürdürenlerden öncelikle müslüman olmalarını istemeden müttefik veya dost olmalarını kabul etmişti. Yeterince güçlü olduğunda, onun müttefiki olmak isteyen herhangi bir kabileye İslam'ı kabul etmesini şart koşmuştu. Bu, şartlara göre değiştirilebilecek bir siyaset meselesiydi, Medine toplumunun asıl özelliğinin bir parçası değildi. Hz. Muhammed'in vefatından uzun süre sonra —muhtemelen 750'de Emevi hanedanının düşüşüne kadar— İslam devleti resmen, hepsi Müslüman olan Arap kabilelerinin federasyonu olmaya devam etmişti. Yahudi ve Hıristiyanlar bu topluluğa —büyük bir benzerlikle Yahudilerin Medine'deki Arap kabilelerine bağlanmaları gibi— korunmuş gruplar olarak bağlanmışlardı. 750'de Abbasiler'in gelişinden hemen sonra İslam devletinin böyle bir federasyon olma özelliği sona ermişti. Abbasilere İran ve diğer Arap olmayan müslümanlardan gelen belirli bir destek vardı ve bunlar Arap kabilelerine sığınma (mevali) statüsündekilerin geri planda olması fikrini kabul edecek durumda değildiler.

İslam siyasetinin akraba gruplarıyla alakasına dair daha başka noktalar da açıklanabilir. Bedir gazvesinde bazı muhacir müslümanlar yakın akrabalarına karşı savaşmışlardı. Bu, eski bir adetin gedik alması olarak gösterilebilir. Bununla beraber, bu şekilde bir açıklama da yapılmayabilir. Hatta Arap geleneğine göre bir kabile için

belirli durumlarda kendi üyelerinden birini reddetmesi de mümkündür, kötü işlerinin sorumluluğunu kabul etmeyebilir ve ayrıca bir kişinin kendi kabilesini reddetmesi de mümkündür. Son şıktaki türden bir kabul etmeme aslında Hz. Muhammed ve onunla birlikte Mekke'den Medine'ye hicret edenlerin yaptıkları işin esasıdır. Bu, münasebetin kesilmesidir, fiziksel bir hareket değildir. Hatta Medine müslümanları için bile böyledir —ki onlar görünüşte bir hicret yapmış değillerdi. Eski münasebetlerin, yeni münasebetlerin gereklerine uydurulması mecburiyeti vardır. Meşhurdur, Medine'nin eski kabile reislerinden birisi olan Sa'd İbn Muaz, eski Arap geleneğine göre dostları olan yahudi kabilesi Kureyza'nın, Medine muhasarası sırasında ümmet aleyhine haksız entrikalar çevirmesi sebebiyle himaye hakkını kaybettiğine karar vermişti. Hz. Muhammed'in Medine'deki asıl muhalifi olan Abdullah İbn Ubey'in oğlunun, babasının öldürülmesini istemesi belki de genç bir insanın sadece Hz. Muhammed ve onun rızası için coşkun heyecanı olabilir. Fakat bu, İslam ümmetine karşı haksızlık yapıldığı zaman adetlerin hiçe sayılması görüşüne örnek olarak da kabul edilebilir. (Abdullah İbn Ubeyy, kendisi ve taraftarlarının münafıklar olarak bilinmesine rağmen görünüşte müslümandır ve ümmetin bir ferdidir).

Şartların güç olduğu ilk günlerde Hz. Muhammed birden fazla sahabesi arasındaki dayanışmayı artırmak için onları birbiriyle kardeş yapmıştı. En meşhur olan hadise hicretten sonra her muhacirin bir ensarı kardeş edinmesiydi. Bir zaman sonra müslümanlar bu özel düzenlemeye gerek kalmadan yeterli münasebete sahip olmuşlardı. Yine Hz. Muhammed'in hayatının sonlarına doğru, birçok Arap grupları derin dinî itikat sahibi olmadan İslam dairesine girdiklerinde ve müslümanlardan bir grubun başka biriyle çarpışması hadiseleri olunca ve bir kavim

diğerini hicvedince, Kur'an-ı Kerim müslümanların hepsinin kardeş olduğunu hatırlatır (49. 9-11). Bu akrabalığın hala güçlü bir faktör olduğunu gösterir ve İslam devletinin akrabalığa benzer bir şekilde onları birleştirmesinde etkili bir sonuç beklenmiştir. Fakat bu, devletin temeline dinin hangi ölçüde girdiğini göstermez.

İslam devleti fikrinin Yahudi ve Hıristiyan dinî gruplarıyla alakası gelecek bölümde ele alınacaktır. Fakat ümmet kelimesinin Hıristiyan ve Yahudilere tatbik edilmesi hakkında birkaç söz söylenebilir. Bir yerde Kur'an-ı Kerim'in Yahudi ve Hıristiyanların bir toplum olduğunu ifade ettiği görülmüştür. Fakat sonra, bölümlere (hiziplere) ayrılmışlardır (23. 52/54). Yahudi ve Hıristiyanlar için genel ifade ehl-i kitaptır. Kur'an-ı Kerim daha sonra, Yahudiler hakkında kitap ehlinin tasdik edeceği insanların bir ümmet oluşturması gayesiyle Hz. Muhammed'i peygamber olarak tasdik etmeye hazır olduklarını bildirmiştir (3. 113/109, 5. 66/70). Kitap ehlinin dinî bir esasta yekvücut bir cisim olduğunun ortaya çıkmasına rağmen, Kur'an-ı Kerim hiçbir zaman müslümanlara kitap ehli olarak işaret etmemiştir. Buna rağmen Hz. Muhammed'e gelen vahiylerin külliyatının bir kitap olduğu kabul edilmiştir.

Eğer Hz. Muhammed'in sonraki hayatında, müslüman topluluğu ümmet diye adlandırılmasaydı, hangi sıfatla nitelenecekti? Bütün devirlerde Kur'an-ı Kerim'deki en genel kavram, mü'minun veya inanmışlardır. Müslümanlar kavramı ile daha az karşılaşılır. Bir zaman için hanif, pratikte müslim ile aynı anlamı taşır; fakat çoğul olarak kullanılmasına rağmen (22. 31/32; 98. 5/4) çoğul şekli hiçbir zaman Hz. Muhammed'in ashabının topluluğunu göstermek için kullanılmaz. Başka bir kullanıma göre (3. 19/17; İbn Mes'ud rivayetine göre) hanifin ilk dönemlerde yaygın bir kullanım bulduğunu biliyoruz.[16] Hz. Muham-

med'in sonraki yıllarındaki anlaşmalarında devletin esası, cemaat veya cemaat-i müslimin (bütün İslam topluluğu) veya hizbullah (Allah'ın taraftarları) olarak geçmiştir, bu deyim Kur'an-ı Kerim'den alınmıştır (mesela 58. 22). Bu son isimler Hz. Muhammed tarafından kurulmuş olan karmaşık devlet yapısının tamamen bir üyesi olmak için bundan sonra müslüman olmanın gerekli olduğunu açıkça göstermektedir. Resmî olarak ele alınırsa, İslam devletinde yeni olan hiçbir şey yoktur. Asıl yenilik, başlangıcında vardır ve sonraki yıllarda yavaş yavaş belli olmuştur. Bu, hicretten önceki Akabe biatlarından önce Hz. Muhammed tarafından belirlenmiş, ashabı tarafından kabul edilmiş ve güçleri ölçüsünde tatbik edilmiş prensipler bütünüdür. Bu kararlar, devlet bünyesinin üyeleri olarak sadece inananlar tarafından kabul edilirler. Yani onu peygamber ve mesajını hak olarak kabul eden ve namaz veya zekat gibi tatbikî amelleri işleyen kişiler kabul etmişlerdir.

DİPNOTLAR

Dördüncü Bölüm

1. Goldziher (i), s. 17-20.
2. Goldziher'den naklen İbn Hişam
3. Çıkış, 27.33.
4. Schacht (ii), s. 7 vd.
5. Blachere, s. 19, 23.
6. Horovitz, s. 47-51.
7. Ayrıca bkz. 89.5/6-13/14.
8. Bkz. 69.4/12. Ayrıca 25.35/37-40/42.
9. Bkz. 19, 21, 23, 27, 37, ve 38. sureler.
10. Bkz. 44.19/18-33/32; 26.52-68.
11. Bkz. 53.36/7, 37.114-22, 28.43, 41.42/45, 2.51/48-53/50. Ayrıca Bell (ii), s. 134-6.
12. Tercümesi için bkz. Watt (iii), s. 221-5.
13. Rudi Paret, EI(1)'de 'Umma' maddesi; ayrıca Buhl, s. 277; Bell (i), s, ii; Watt (iii), s. 240 vd.
14. Horovitz, s. 52 ve Jerrery (i).
15. Bkz. 16.63/65; 29.18/17; 40.5.
16. Jeffery (ii), s. 32; Watt (vii), s. 360 vd.

Beşinci Bölüm

Tarihsel Perspektif

1. Genel Tarihsel Perspektif

Hz. Muhammed devrindeki Arapların tarihsel perspektifi çağdaş Batılıya çok yabancıdır. Bu yabancılık, mesela Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa gibi kısmen bilinen işaretlerin varlığından çıkarılabilir. Bu isimler batıda aşağı yukarı kronolojik bir sıraya göre düzenlenmişlerdir ve bu konularla hasbelkader ilgilenmiş olan kişiler de bu kronolojik sıradan haberdardırlar. Çağdaş Batılı, Hz. Muhammed devri Araplarının bu isimlerin kronolojik sıralamasıyla hiç ilgili olmamasını anlamakta güçlük çeker. Onlar, bir zaman için dünyanın bir devresinde rol oynayan ve bazı nedenlerden dolayı hatırlanmaya layık insanlardır. Araplar kronolojik sıralamaya ilgi duymamış ve ona dikkat göstermemişlerdir. Hatta onu bildikleri veya kolayca bulabildikleri zaman bile bunu ihmal etmişlerdir.

Arapların tarihsel perspektifini anlamak için, onların insanlarla ve insan ilişkileriyle çok ilgilendikleri, fakat bunu olayların birbirini takip ettiği yarı-matematiksel, düz bir çizgi şeklinde tasarlanmış düzenli bir zaman çerçevesinde algılamadıklarını tespit etmek durumundayız.

Arapların tarihsel perspektifleri soy gibi şeylerle tayin edilir. Çünkü Araplar genelde atalarını birçok kuşak geriden bilirlerdi. Hz. Muhammed'in soyu, İbn İshak tarafından (ö. 768) tarafından kaleme alınan Siret'te Hz. Adem'e kadar sayılmıştır; son kısım Kitab-ı Mukaddes'ten alınmıştır. İslam öncesi Arabistan ve Mekke ki Siret'in İngilizce tercümesinde bu bölüme 70 sayfa yer verilmişti - hakkındaki bilgilerin ise nesebe göre düzenlendiği söylenebilir. Bu soy sırası, iki değişik zürriyet çizgisi ile ilgili kısa hikayelerin tarihleri hakkında küçük ölçüde rehberlik eder -eğer iki çizgideki insanlar arasında birbiriyle soy ilişkisi kurulmamış ise. En iyi bilinen kısa hikayeler arasında günlerle ilgili olanlar yer alır, meselâ Arapların savaş günleri veya önemli savaşları gibi. Bu bazen değişik nesep çizgilerinin arasında irtibat sağlar, fakat zaman zaman müphemlik ve karışıklıkla karşılaşırız.

Belirli bir yerde yerleşmiş veya belirli bir ibadet yeri olan kabilelere ilişkin kimi kronolojik belgeler vardır. Kabe'nin uzun süre Cürhüm kabilesi, sonra Huzaa, daha sonra da Kureyş'in elinde olduğu hatırlanmalıdır. Kur'an-ı Kerim'in bu konuya ilişkin imalar içeren birçok bölümünde toplumların bütünüyle ortadan kalkmasına ya da yerlerine başkalarının gelmesine işaret edilmiştir. Bunların başında tümüyle helak edilen Ad ve Semud kavimleri gelir. Cinlerden ve insanlardan helak olan başka toplumlara da işaretler vardır (146. 18/17; 7. 38/36). İnsanlar gibi toplumların da ecele sahip olduğu veya varlığının sonunun tayin edildiği bildirilmiştir. Çöldeki hayat birçok değişikliklere sahip olmalıdır, bir muharebede iki veya üç kötü rastlantı bir kabileyi hayatını sürdürmekte çok güçsüz kılabilir ve daha güçlü bir birliğe tutunmak için zorlayabilir, böylece belki de o kabile kimliğini kaybeder. İslamî çağın ilk asrında veya daha sonrasında kimi soyların tamamen yok olduğu göze çarpar. Diğerleri ise

büyüyerek bir asır sonra birçok temsilcilere sahip olmuşlardír. Belki de Araplar, yerleşik kalmanın başarısında soyların devam etmesine benzer bir şeyleri görüyorlardı. Geçmiş toplumlar —*ümem*-ümmetler— hakkında yukarıda işaret edilen ayetlerin ilki geçmiş soylar —*kurûn*-karineler— hakkındaki bir ayetten sonra gelmiştir.

Araplar için tarih, geçmiş devirde yaşamış insanlar hakkındaki ilgi çekici kısa hikayelerin kronolojik biçimde sıralanmamış bir kolleksiyonu olduğundan, Kur'an-ı Kerim'de de buna benzer birşeyler bulmamız şaşırtıcı değildir. Geçmiş tarihle ilgili Kur'an-ı Kerim'deki asli unsur peygamberler hakkındaki kıssalardır —ki bunlar da peygamberin Kur'anî tasavvurunun ışığı altında tarif edilmiştir. Daha çok İbrahim, Musa ve İsa peygamberler hakkında bilgiler vardır. Kur'an-ı Kerim bu bilgilerin büyük bir bölümünü kısa hikayelerden oluşan bir bölüm olarak göstermiştir. Fakat peygamberler hakkındaki genel model bundan farklıdır. Aslında birçok yerde görüldüğüne göre bu hikayeler de tamamen nakledilmemiş, Arapların eski devirlerinden bahislerle İslam öncesi şiirdeki gibi kinayeler yaparak açıklanmışlardır. Şiirlerde dinleyicilere —ki bunlar genelde şairin kabilesine mensup kimseler olurdu— kabilelerinin zaferleri anlatılır ve bu kişiler böylece asil hareketler yapmaya teşvik edilirlerdi. Buna benzer olarak önceki peygamberlere işaretler, Hz. Muhammed'i ve müslümanları kötü şartlara kahramanca tahammüle teşvik ediyordu. Bu ayetler belki de Hz. Muhammed'i bir çeşit manevî silsilenin ucuna yerleştiriyor ve Mekkelilere onun söylediklerinin tamamıyla yenilik olmadığını —ki Araplar'a göre yenilikler her zaman kötü olmuştur— ve onun önceki peygamberlerin izinde biri olduğu gösteriyordu.

Kur'an'da önceki peygamberlere yapılan atıflarda kronolojik bir ilişkinin belirsiz başlangıçları görülebilir. Kıssaların bazı gruplarında kronolojik bir sıra düşüncesi gö-

rülmemektedir; mesela yirmibirinci surede sıra: Musa, Harun, İbrahim, Lut, Nuh, Davud, Süleyman, Eyyub, Yunus, Zekeriya şeklindedir. Kimi durumlarda sıra kronolojik olmaktadır. Çeşitli surelerde ellidördüncü suredeki sıraya benzer bir sıra vardır: Nuh, Ad, Semud, Lut, Firavun. Kronolojik sıranın en önemli ifadesi yedinci suresidir (69/67; 74/72). Burada Ad'ın Nuh kavminin varisleri ve Semud'un da Ad'ın varisleri olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte 51. 46 ve 53. 53/54'ü karşılaştırmak önemlidir. Burada Nuh, Ad ve Semud'dan sonra gelmekte, fakat *min kabl* (evvelce) kelimesi de geçmektedir. Olgunlaşmamış kronolojik ilişkinin en muhtemel açıklaması, önceden habersiz oldukları kronolojik veriden sonraları haberdar olmaları şeklinde değil, onların Yahudilerin kronolojiye olan alakasından haberdar oldukları veya yahudilerin Kur'an-ı Kerim'de kronoloji olmayışını eleştirmelerinden dolayıdır.

Kronolojiyle ilişkinin zayıflığı ve Arap zihniyetinin hususiyeti olarak daha sonraki birçok din aliminin 'felsefi olarak ruh ile maddenin yalnız Allah'ın müdahalesi ile birbiri üzerine tesir edebileceği' şeklinde açıklandığı görülen 'olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisinin ya da daha genel olarak nedenselliğin eksikliği', daha ileride, Adem'in Kur'an-ı Kerim'deki kıssasında izah edilmiştir. Bir batılının veya modern bir müslümanın kendisini Hz. Muhammed'i ilk dinleyen kişiler arasına koymak için burada da ciddi bir gayret sarfetmesi gerekmektedir. Bu kişilerin Adnan ve Kahtan'a kadar giden Arap nesillerinden haberdar olduklarını, fakat daha ilerisi konusunda bilgi sahibi olmadıklarını farzedebiliriz. Belki de ilk olarak Hz. Muhammed'in ömrü boyunca O ve ashabı, bütün insanları Adem'in oğulları ve Arapları da İbrahim'in oğlu İsmail'den gelenler olarak gösteren yahudi şecerelerinin olduğunu farketmişlerdi. Kitab-ı Mukaddes'e ait detaylı şecerelerin

Hz. Muhammed ve ashabı tarafından bilindiği de anlaşılmaktadır. Kitab-ı Mukaddes şecereleriyle Adnan ve Kahtan'ın neslinin birleştirilmesi sonraki müslüman alimlere bırakılmıştır. Böylece ilk müslümanlar kendilerinin Adem'in oğulları olduklarına inandıklarında bile, Adnan ve Kahtan'dan geldiklerini benzer şekilde hissetmemişlerdi. Adem ve kendi evlatları hakkındaki Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerde Araplardan tamamıyla ayrı bir ırkmış gibi bahsedildiği hissi doğabilmektedir. Bundan dolayı ilk müslümanlara cehalet atfetmek doğru değildir, fakat Adem'den gelme hususunda güçlü bir bilgilenmenin olmadığı da doğrudur. Bu nokta yalnız başına ele alındığında onlardaki ciddi bir heyecanlanmaya işaret etmez.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, insanın meydana gelmesi ve embriyonun gelişiminin Allah'ın işaretlerinden biri olarak tarif edildiği birçok ayet vardır. İnsanın aslının bir bütün olarak tarif edildiği daha az açıklama vardır. Aşağıdaki ayet de bunlardan biridir:

> Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır (7. 189).

Bununla birlikte bu ayette, genel atanın Adem olduğuna dair hiçbir ima yoktur. Gerçeğin en sarih tarifi aynı surede daha önce gözükmektedir (7. 27/26); burada Adem'in çocuklarına 'atalarını cennetten çıkarttığı' gibi şeytanın kendilerini ayartmalarına izin vermemeleri bildirilmiş ve tavsiye edilmiştir. Ayrıca Adem'in sulbünden bütün zürriyetini çıkardığı ve onları O'nun kendilerinin Rabbi olduğuna -lafzî açıklamanın biraz karışık olmasına rağmen genel açıklama budur- şehadet ettikleri anlatılmaktadır (7. 172/171). Fakat burada ve Peygamberlere Adem'in zürriyetleri olarak yapılan bir işarette (19. 58/59) Adem'in zürriyetinin bütün insan ırkı olduğu açıkça gösterilmemiş veya ima edilmemiştir. İslam'ın ilk asrında bu olayla ilgili

özel bir dikkat olmamakla beraber, daha sonraki asırlarda bu ahid veya 'misak'ın özellikle dervişlerin ve mutasavvıfların düşüncesinde daha bir önem kazandığı görülür.

Adem'in balçıktan yaratılışı, İblis'in cehennemden çıkarılışıyla alakalı olarak birçok defa açıklanmıştır. Bazı ayetlerde Adem ismen geçmez, fakat Allah meleklere sadece bir insanoğlu (beşer) yarattığını buyurduğu (15. 28; 38. 71); ve onlara buna secde etmeyi emrettiği geçer. İblis, insandan üstün olduğunu çünkü kendisinin balçıktan değil ateşten yaratıldığını söyleyerek secde etmek istemez ve böylece kovulur ve lanetlenir. Araplar için bu kıssanın ilgi çekici yanı kalben inandıkları kötü ruhların varlığına bir açıklama getirmesiydi.

Adem'e bazı diğer atıflar ona Allah'ın isteklerinde çok özel bir yer kazandırır, fakat ilk insan olması hiçbir zaman açıkça belli değildir. Bir yerde (2. 30/28-34/32) Allah'ın onu yeryüzüne bir halife veya vali olarak gönderdiği buyrulmuştur. Adem'e hürmet eden melekleri haklı çıkarmak için Allah Adem'e meleklerce bilinmeyen herşeyin ismini öğretmiştir. Bir bakıma bu, insanoğlunun dünyadaki özel yerinin bir tarifidir, ama bunun hakkında Kur'an-ı Kerim'de hiçbir bilgi yoktur ve bu ayet-i kerimenin açıklaması ilk müslümanlarca yapılmışsa hayret edilmelidir. Adem'in ifsat edilmesi ve şeytanın ona eş olması -genelde iblis değil şeytan olarak geçer- birçok yerde tarif edilmiştir (2. 35/33; 7. 19; 20. 115/114). Aslında bu, itaatsizliğin bir cezasıdır, bununla birlikte, kainat çapındaki bir olay ve bütün beşerin ifsat edilmesinin bir kaynağı değildir. Bir ayete göre (20. 115/114) Allah aslında Adem'le bir ahid yapmış *(ahidnâ ilâ Adem)* fakat Adem bunu itaatsızlıkla bozmuştur. Ama Allah yine de merhamet edip onu seçmiştir *(ictebahu)*. Son bir örnek olarak Kur'an-ı Kerim'de Adem'e en son işaret olması bakımından genelde bilinen bir ayet alınabilir:

Allah, Adem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini, İmran ailesini - birbirinin soyundan olarak- alemlere tercih etti... (3. 33-34).

Nuh kıssası hakkında kısa bir söz söylenebilir. Genel olarak kıssada Nuh, kavmine gönderilen bir peygamber olarak anlatılmış ve kavmi de peygamberlerini dinlemeyenler gibi helak edilmişlerdir. İlgi konusu olan, alışılmamış ve dehşet verici helak olma şeklidir. Bütün korkutulan insanların helak olduğuna dair bir açıklama yoktur. Tufan, temelde bir insanın birçokları arasından helak oluşu ve gemi de Allah'ın peygamberini koruduğu vasıtadır.

Kur'an-ı Kerim'de söylenmeyenlere dikkat eder ve sonraki müslüman alimler ve Kitab-ı Mukaddes hakkında bilgi sahibi olan diğerlerinin yaptığı gibi detayları tamamlamaktan geri durursak, daha açık bir manzaraya, Hz. Muhammed devrindeki Arapların tarihsel perspektifine ulaşmış oluruz. Sadece Arap genel görünüşüne hitap eden kıssaların detayları Kur'an-ı Kerim'de etkin bir şekilde kullanılabilir. Araplar İblis hakkındaki kıssaya alaka duydular, çünkü kötü ruhlar hakkında bilgi sahibiydiler. Adem ve Nuh atalarına ilgi duymadılar, çünkü bu isimler nesep uzmanlarınca bilinmiyordu. Onlar insanın normal şekilde doğuşuyla, Adem'in balçıktan yaratılışından daha fazla ilgiliydiler. Ahidler ve hatta tercih hakkında bazı şeyleri anlıyorlardı. Cinayetin, toplumu nasıl ifsat edeceğini ve Adem'in bir oğlunun, diğerini öldürerek cinayetlere yol açtığının hikayesini biliyorlardı (5. 27/30-32/36). Adem ve Nuh'un kıssaları, Kur'an-ı Kerim'in Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerden hareketle (veya onları kullanmaksızın) Arap tarihsel perspektifini nasıl yeniden inşa ettiğinin ilginç örnekleridir.

2. Diğer Cemaatlerle İlişkiler

İslam'ın kendisini içinde gördüğü tarihsel perspektifin bir parçası, diğer dinî toplumlarla gerekli olduğu düşünü-

len ilişkilerdir. Bu konuyla ilgili olarak daha önce bazı şeyler söylenmişti, fakat bu konu, doğrudan doğruya uğraşmayı gerektirecek kadar önemlidir.

Kur'an-ı Kerim'in genel görüşü Hz. Muhammed'in birçok peygamberden biri olduğu yolundadır. Her peygamber ayrı bir topluma gönderilmiştir ve her toplum sonuç olarak kendi peygamberine sahiptir. Hıristiyan ve Yahudi toplumları için belki de bir istisna vardır, çünkü onlar birçok peygambere sahip görünmektedirler. Bununla beraber, belki de Araplar toplumları zamanla sınırlı görüyorlardı.[1] Böylece Nuh, İbrahim, Lut ve İsmail'in gönderildikleri toplumlar herhangi bir şekilde yahudilerin ataları olarak görülmüyordu ve bunun için delil de vardı. Çünkü değişik zamanlarda bu toplumlar gözden kaybolmuşlardı. Musa yahudilerin başlıca peygamberiydi; Davud, Süleyman ve İsa peygamberlerin aynı topluma gönderilip gönderilmediği açık değildir. Bir toplumun dağılma ihtimali şüphesiz ki bu devir Araplarının fikirlerinde mevcuttu. Onlar şüphesiz bu olayın birçok defalar çölde bir kabilenin sayısının arttığı ve geliştiğinde bile başlarına geldiğini biliyorlardı. Bir yerde Musa'nın kavminin yirmi gruba *(esbat)* veya toplumlara *(ümem)* ayrıldığı söylenmektedir (7. 160); ve İsa'ın İsrailoğulları'na gönderilmesinin daha başka bölünmelere yol açtığı da izah edilmiştir.[2]

İnsanların ırklara bölünmesi konusuna hayli önem verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de çeşitli kereler "Allah dilesiydi sizi bir toplum yapardı" şeklinde ifadeler vardır (5. 48/53; 11. 118/120; 16. 93/95; 42. 8/6). Aslında insanlar bir toplum (kavm —tahminen bütün insanlık manasına) olarak yaratılmış; fakat sonradan birbirlerinden ayrılmışlardır (10. 19/20). Bazı toplumlar hataya düşmüş ve helak olmuşlardır ve diğerleri onların yerini almıştır; çünkü her toplum (her insan gibi) varlığı için belirlenmiş bir ömre sahiptir. Özellikle Mekke'de yaşamış olan top-

lumlar (Kur'an-ı Kerim'e göre İbrahim ve İsmail'in de peygamber olarak gönderildiği toplumlar da dahil) nihayete ermişlerdir (13. 30/29); böylece Hz. Muhammed de önceden herhangi bir peygambere sahip olmayan bir kavme gönderilmiştir (32. 3/2; 32. 44/33; 36. 6/5).[3] Buradan da anlaşılıyor ki Mekke Araplarının düşüncesine göre kendileri ile Mekke'de çok önceleri ikamet edenler arasında bir devamlılık yoktur. Aslında Arapların herhangi bir şekilde bir toplum oluşturduğuna dair açık bir fikir de yoktur; ve öne sürüldüğü kadarıyla[4] sadece Hz. Muhammed'in hayatından sonra Araplar, sayılarının ne kadar olduğu üzerinde düşünmeye başlamışlardır.

Bununla birlikte ilk müslümanlar için hıristiyanların ve yahudilerin dinî toplumlar olarak göze çarpar bir hüviyet taşıdıkları açıktır. Bizans ve Habeşistan'ın hıristiyan oldukları biliniyordu. Ayrıca Arabistan'da da birçok hıristiyan grup bulunuyordu. Irak halkının büyük bir bölümü de belki hıristiyandı. Hatta ilk müslümanlar hicret öncesinde bile Arabistan'daki yahudiler hakkında bazı şeyler biliyorlardı ve Medine'ye gittiklerinde şüphesiz ki bir hayli şey öğrenmişlerdi. Mekke'nin uzak yerlerle olan ticareti yönetici tacirlerin komşularının siyaseti ve siyasetlerinin dinî neticeleri hakkında bir fikir sahibi olmalarını kaçınılmaz kılmıştı. Bilhassa 6. asrın ikinci yarısında güçlü Bizans ve İran imparatorlukları arasında büyük bir çelişkinin varlığından haberdar olmalıydılar. İran başarılarının dalgası 614'de Kudüs'ün zaptedilmesinde en yüksek noktasına vardı ve buna Kur'an-ı Kerim'de de işaret edildi (bkz. otuzuncu surenin başlangıcı). Bu ayetin alışılmış tefsirine göre Mekkeliler Bizans'a sempati duyuyorlardı, fakat Mekke'nin resmî siyaseti tarafsızlık olarak gözükmektedir. Tarafsızlık, eğer ticaretlerini devam ettirmek istiyorlarsa önemliydi. Çünkü mallarını Yemen'den —kısmen bir İran garnizonunca kontrol ediliyordu— Şam ve Gaz-

ze'deki Bizans pazarlarına kadar taşıyorlardı. Bazı Mekkeliler de Irak ile ticaret yapıyorlardı.

Mekkelilerin tarafsızlık siyaseti, İslam'ın birçok Mekkelilerce kabul edilmesiyle muhtemelen yakından bağlıdır. Tek tanrıya inanma için manevî bir ihtiyaca rağmen, hıristiyanlık ve yahudilik siyasî neticelerinden dolayı ihtiyaçlarını tamamıyla karşılayamıyordu. Bir Mekkeli için hıristiyan olmak Bizans İmparatorluğu'na itaat etmek anlamına gelir; yahudilik durumunda ise muhtemelen İran'a aynı tür bir bağlılık sözkonusudur. Aslında buna örnek olan bir hadise vardır. Hz. Muhammed'e vahiy gelmeden onbeş yıl önce hıristiyan olmuş bir Mekkeli, arkadaşlarına eğer kendisini emir olarak kabul ederlerse Bizans ile çok avantajlı ilişkiler sağlayacağını taahhüt etmiştir; fakat bu Mekkeli tacirlerin hoşuna gitmemiştir. Onlar riskli bile olsa daha yükseğini, tarafsızlığın ve bağımsızlığın kârlarını tercih etmişlerdir. Bundan dolayı onu kovmaları için kabilesinin üyelerini razı etmişlerdi. Mekkeliler ve diğer Araplar yahudilik ve hıristiyanlıkla paralel bir tek tanrı inancını öngören ve herhangi bir siyasî bağdan uzak bir çağrı beklentisi içindeydiler.

Müslümanların muhtemelen Medine'ye gidene kadar yahudi ve hıristiyanlarla az miktarda doğrudan münasebetleri vardı. Medine'deki yahudi kabilesi ve diğer küçük gruplar bu vahanın siyasetinde halli zor bir karışıklığa neden olmuşlardı. Mesaj olarak bütün peygamberler tarafından getirilen Kur'anî görüş aslında aynıdır. Buna rağmen ilk olarak —mesela Semud'un devesi hakkında olanlar gibi— yalnızca bir topluma atfedilebilecek özel talimatların da olduğu bilinmelidir. Buna rağmen, Hz. Muhammed ve ashabı Medine'ye gittiklerinde buradaki yahudilerin Araplar gibi kendini peygamber olarak kabul edeceklerini zannetmişlerdi. Müslümanların, en azından bazılarının, namazda —yahudiler gibi— Kudüs'e döndük-

leri ve yahudilerin keffaret orucu tuttukları bilinmektedir. Bir kısmı, bununla beraber, hicretten önce bile Mekke'nin namazda dönülecek kıble olduğunun üzerinde durmuşlardı. Bu görüş farklılığı ayrılıklara sebep olabilirdi. Medine'de ayrılıkların sözkonusu olduğu bir sırada bu ayrılıkta tarafsız kalan Abdullah İbn Ubeyy adlı önemli bir Medineli liderin Medine'nin hükümdarı olmak üzereyken Hz. Muhammed'in gelişiyle başarısızlığa uğradığı ve yahudi kabilelerinin desteğiyle tekrar ortaya çıktığı söylenmiştir. Bu, yahudilerin Hz. Muhammed'e karşı gerçek tutumunu büyük bir ölçüde belirlemiştir; en azından biliniyordu ki, onu peygamber olarak kabul etmek yerine bütün İslamî ibadetleri köklerini tehdit eder bir şekilde eleştirmeye ve alay etmeye başlamışlardı. Kitab-ı Mukaddes'tekilerle uyumlu olduğu fakat kendileriyle çeliştiği için Kur'an-ı Kerim'in Allah'tan bir vahiy olamayacağını öne sürüyorlardı.

Kur'an-ı Kerim bu görüşe karşı çıkarken ve yahudilere İslam toplumunu ve dinini tarif ederken İbrahim'i göstermiştir. Diğer peygamberler gibi İbrahim, isyankar ve günahkar insanların cezalandırılması hakkındaki kıssalarda görünmektedir (bkz. 5/24). Sonra babası ve babasının etrafındaki insanların ibadet ettikleri putlardan nasıl vazgeçtiği hakkında çeşitli ayetler vardır (bkz. 37. 83/81). Daha sonraki aşama onun hanif olduğunun belirtilmesiydi. Bu kelime bir çelişki kaynağıdır. Hanif görünüşte Süryanice 'putperest' manasına gelen kelimeden alınmıştır, hıristiyan Arap yazarlarınca da sık sık bu manada kullanılmıştır. Halbuki Kur'an-ı Kerim'de tek-tanrılı fakat ne hıristiyan ne yahudi olan din için kullanılmıştır. Mümkündür ki bu iki kullanım arasındaki bağlayıcı unsur Nebati dilindeki kısmen Yunanlılaşmış Süryani-Arap dininin bir kısım taraftarı manasına gelen bir kelimede bu şeklinin olmasıdır.[5] Böyle insanlar hıristiyanlarca müşrik

olarak görülebilir, ama bunların tektanrılı olarak ele alınmasında kendilerine göre haklı sebepleri olabilir. Kaynağı ne olursa olsun Kur'anî kullanım hakkında hiçbir şüphe yoktur; haniflik, tek-tanrıcılığın en saf şeklidir. Bu bilhassa İbrahim ile ilgilidir ve ona bir hanif, bir müslim olarak işaret edilmiş, ne bir yahudi ne de bir hıristiyan olmadığı da ilave edilmiştir (3. 67/60).[6] Tabiî ki bu nesebe ait bir gerçektir, çünkü Kitab-ı Mukaddes'e göre o, yahudilerin atası olan İsrail ve Yakub'un büyükbabasıdır. İsmail veya Eşan tarafından İbrahim'in diğer torunları yahudi değillerdir.

İbrahim'in saf tek-tanrı görüşü, müslümanlar, yahudiler ve hıristiyanlar arasında tarihsel ilişkinin yeni bir boyutuna yol açmıştır. Müslümanlar onun saflığını söylerken aynı zamanda yahudiler ve hıristiyanlar bu dinin bozulduğunu iddia etmektedirler. Hz. Muhammed ve ashabının dininin, saf şeklinde İbrahim'in dini olduğu iddiası, Mekke'deki Kabe'nin İsmail'in yardımıyla İbrahim tarafından kurulduğu şeklindeki Kur'anî beyanla güçlendirilmiştir. İbrahim'in, kendi neslinden Allah'a itaat edecek, kendilerinden bir peygamber tarafından doğru yola iletilecek bir toplumun zuhuru için Allah'a dua ettiği söylenmiştir (2. 125/119-129/123). Bu, müslümanların hicretten bir buçuk yıl sonra, Mekke'yi kıble olarak kabul etmelerinin bir başka sebebini teşkil eder.

Hıristiyan ve yahudilerin kendilerine gelen dini bozdukları birçok şekilde ispat edilmiştir. Tevrat'ta birçok belge vardır, buna göre yahudiler Allah ile ahidlerini bir buzağıya tapmakla bozmuşlar (2. 83/85-98) ve Allah'ın —mesela faizin yasaklanması gibi (4. 161/159)— bazı emirlerine itaat etmemişlerdir. Kültürü lafzî olan, söze dayanan bir halk olarak Araplar —her ne kadar Medine'de mevcutsa bile— yahudi kitabı Tevrat'ın bir nüshasının varlığından fazla etkilenmemişlerdir. Fakat herhangi bir

durumda Kur'an-ı Kerim, yahudilerin, Kur'an-ı Kerim'in kendi Kitab-ı Mukaddes'lerinden ayrıldığı yerlerde mutlak yanlış olduğu iddiasını zayıflatacak birçok noktalar üzerinde durmuştur. Yahudilerin çeşitli şekillerde mukaddes yazılarda değişiklikler yaptıkları iddia edilmiştir; kendi lafzî kanunlarına açıkça işaret ederek vahye eklemeler yapmaları, müslümanlardan onun bir kısmını gizlemeleri —en başta müslümanların Hz. Muhammed'in peygamber olarak geleceğinin önceden haber verildiğine inandıkları yerler— ve kelimelerin anlamlarını değiştirmeleri ve ifadeleri anlaşılmaz hale getirmeleri gibi.[7]

Saf dinin yahudi ve hıristiyanlar tarafından bozulduğu iddiası bu dinler ile İslam arasındaki birçok farklılığa cevap verirken, diğer şekillerde açıklanabilecek bazı farklılıklar vardır. Bunların arasında değişik şekillerdeki ibadetler yer alır, çünkü Kur'an-ı Kerim'de (2. 67/66) Allah'ın her toplum için kutsal bir 'merasim' tayin ettiği açıklanmaktadır. Bazı yiyecek kısıtlamaları yine Allah tarafından sadece yahudilere konulmuş olarak bilinmektedir, fakat bu onların hırsı ve diğer günahları için bir cezadır (4. 160/159; 6. 146/147). İslam ile aslen aynı olduğu iddia edilen diğer semavî dinler arasındaki farklılıklar sözkonusu olduğunda, müslümanların, İslam toplumuna gelebilecek eleştirilere cevap verebilecek güçte olduklarını düşünmeleri son derece doğaldı.

Böylece müslümanlar, Hıristiyan ve Yahudi toplumlarından farklı bir toplum olma şuurunu geliştirmiştir. Bu şuurun tek başına var olma ve yahudilerden farklılaşma gücünün açıklayıcı misali, 624'de Bedir'den az önce kıblenin değişmesi olarak görülebilir. Bu kendi şahsiyetlerinin ifadesi ve emin ve azametli özgüvene yol açmıştır. "Siz insanlara gönderilmiş en iyi toplumsunuz" (3. 10/106). Buna benzer olarak Allah açıkça müslümanlara buyurur; "Böylece sizi insanlara şahid ve örnek olmanız için vasat bir

ümmet kıldık. Peygamber de size şahid ve örnektir" (2. 143). Bunun kat'i manası şüphelidir, fakat bu İslamî toplumа bir yerde özel bir konum vermektedir. Daha başka olarak müslümanların yahudi ve hıristiyanlardan üstün olduklarına delalet eder, çünkü onlar Allah'ın bütün peygamberlerine inanıyorlar, fakat yahudiler ve hıristiyanlar bazılarına, özellikle Hz. Muhammed'e inanmıyorlardı.

'Yahudi ve hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. Ey Muhammed 'Doğruya yönelmiş olan ve Allah'a eş koşanlardan olmayan İbrahim'in dinine uyarız' de. 'Allah'a, bize gönderilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına gönderilene, Musa'ya ve İsa'ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilene, onları birbirinden ayırdetmeyerek inandık, biz O'na teslim olanlarız' deyin (2. 135-136).

Tartışmaya eklenecek daha geniş perspektifler de vardır. Hıristiyan ve yahudilerin dini tahrif edildiği görüldüğünden (42. 15/14. ayetlerine göre) Hz. Muhammed onları hatalarından vazgeçmeye çağırır. Bundan dolayı bu, Hz. Muhammed'in vazifesinin bütün insanlığa olduğunu anlamak için küçük bir adımdır.

Ey Muhammed! Biz seni bütün insanlara ancak müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir... (34. 28).

Ey Muhammed! De ki: 'Ey insanlar! Doğrusu ben, göklerin ve yerin hükümranı, O'ndan başka tanrı bulunmayan, dirilten ve öldüren Allah'ın hepiniz için gönderdiği peygamberiyim. Allah'a ve okuyup yazması olmayan, haber getiren peygamberine —ki o da Allah'a ve sözlerine inanmıştır— inanın; ona uyun ki doğru yolu bulasınız' (7. 158).

Aynı sonuçla biten diğer ifadeler de vardır, ama daha belli belirsiz şekildedir; çünkü bunları başka şekillerde anlamak da mümkündür. O, Alemlere Rahmet olarak

gönderilmiştir (21. 107) ve Hatemü'l-Enbiyadır, peygamberlerin sonuncusudur (33. 40). Bunlar, Hz. Muhammed ve İslam'ın dünya ile ilgili işlerin tamamlanması olarak görülmesi görüşünün açıklaması olan ifadelerdir. Bunlar müslümanlarca ve modern Batılılar tarafından anlaşıldığı şekliyle bu ifadelerin delili olarak görülebilir. Fakat Arap-lar'ın 7. asır tarihsel perspektifi ile bizim tarihsel perspektifimizin ne kadar farklı olduğunu hatırladığımızda bu ifadelerin onlara böylesi anlamlar taşıyıp taşımadığını sormamız gerekir. Belki de Arapların İslam toplumunun dünyada emin bir yere sahip olduğu düşüncesini taşıdıklarını belirterek sözü bağlamak daha emin olacaktır.

DİPNOTLAR

Beşinci Bölüm

1. Bkz. 5.77/81.

2. Bkz. 19.37/38; 43.65; 23.52/54 vd. İsa İsrailoğullarına gönderilmiştir; 43.59; 5.72/76; vs.

3. Kavim kelimesi cemaat karşılığı olarak kullanılmaktadır.

4. Farrukh, s. 128, vs.; Watt (iii), s. 143.

5. Faris ve Glidden, sonuç bölümü; ve EI(2), 'Hanif' maddesi.

6. Bkz. 2.140/134.

7. Watt (iii), s. 205-7.

İkinci Kısım

'VİZYON'UN OLUŞUMU

Altıncı Bölüm:
Hz. Muhammed'in Hayatındaki Gelişmeler

1. Vizyondan Fiilî Oluşuma

Önceki dört bölümde Kur'an-ı Kerim'deki kainat vizyonünün —aşkınlığın boyutu dahil— tarifine çalışılmıştır. Çeşitli ırklara mensup insanların İslam'ı bir din olarak kabulü bu vizyonun ileri düzeyde bir evrenselliğe sahip olduğunu gösterir. Fakat bu vizyonun Kur'an-ı Kerim'deki ifadesinde bile özel Arap unsurlarıyla evrensel unsurların birleştiği hususlar vardır. Evrensel unsurlardan birisi insandan daha yüce ve insanın kotrolünün dışındaki faktörlerce insan hayatının belirlenip sınırlandırıldığı bilincidir. Fakat Allah'ın Yaratıcı ve Herşeye Kadir şeklindeki tarifi, göçebe Arapların yaşamlarının zamanla belirlenmesi tecrübesinden hiç de azımsanmayacak biçimde etkilenmiştir. Özel Arap unsuru belki de Kur'an-ı Kerim'in ayırdedici tarihsel perspektifinde en fazla önemli unsuru oluşturur. Bunun içindir ki en basit şekliyle vizyon belli bir yere kadar Arap özelliklerinde tecessüm etmektedir.

Bu bölümde vizyonun oluşumu konusunu —dört bir yanıyla olmasa bile— teferruatlı bir şekilde anlatmaya çalışacağız. Buna insan hayatının her yönünün bir vizyon tarafından belirlenmesi ve milyonlarca insanın da buna boyun eğmeleri de denebilir. Bununla beraber şunu da be-

lirtmek gerekir bu iş bir matbaa makinesinin devamlı mavi baskı yapmasına benzeyen birşey; ya da vizyon parça parça gerçekleştirilebilecek detaylı bir plan değildir. Bir vizyon gerçekleştirilirken toplumun normal işleri devam eder, fakat zamanla belli bir istikamete gelinir. İnsanlar nerede iseler oradan başlarlar ve bazı şeyler tatminkâr olmadığı ve değişmesi gerektiği zamana kadar alıştıklarını yapmaya devam ederler. Yetersizlik haricî olaylardan dolayı veya dahilî bir çelişkinin giderek farkında olunmayışından da kaynaklanabilir. Vizyonun varlığı, mevcut şartlarla tatmin olmaya yardımcı olmuş mudur, olmamış mıdır? Vizyon insanlara değişiklikler ve uyarlamalar ortaya koyacakları yolunda yön vermiştir. Bütün insanların işleri vizyonla belirlenmemiş ise dahi, onunla uyum içinde olmuş ve gerçekleşmesine yardımcı olmuştur.

Bu bölümün diğer kısmında Hz. Muhammed'in hayatının belli başlı köşe noktalarına ilişkin açıklamalar yapılacaktır.[1] Bu, halen değinilen konulara uyabilecek noktalarda bir taslak vermelidir. Bununla beraber özel ilgi, vizyonun yavaş yavaş oluşmasında, böylece toplumların devam edegelen hayatının ustaca değiştirildiği işlerde yoğunlaşmalıdır. Hz. Muhammed'in vizyonu yavaş yavaş detaylandırıp tamamlamış olmasına rağmen, vizyondan bir bütün olarak bahsedilecektir.

2. 610 Yıllarında Mekke ve Hz. Muhammed'in Mesajı

Hz. Muhammed'e ilk vahiyler gelmeye başladığında o ve ilk ashabı vahiy nedeniyle hayatlarını belirli şekillerde değiştirmeye başladılar. Bu, miladi 610 yıllarında olmuştu. Bizim ilk işimiz, onların Mekke'de 610 yıllarında yaşadıkları hayat şeklini anlamak olacaktır.

Bu dönemde Mekke, gelişmiş, ticarî bir şehirdi. Mekke tarımın hiç mümkün olmadığı verimsiz lavlar üzerinde kurulmuştu. Fakat mukaddes bir hüviyete sahipti ve

kutsallık bütün bölgeye aitti. Özellikle senenin bir ayı boyunca göçebeler ve orada bulunan halk arasında büyük miktarda alışverişlerin yapıldığı yıllık bir panayır kurulmaktaydı. Mekkeliler Yemen ve diğer Güney Arabistan bölgelerinden Gazze ve Şam'daki Bizans pazarlarına kadar bütün ticareti kontrol edinceye kadar her türlü ilişkiyi denediler. Mesela madencilik gibi diğer kazançlı işlerde de bulundular. Mekkeliler dünyanın bu kısmındaki temel siyasî faktörün işleyişinden, İran ve Bizans imparatorlukları arasındaki eski düşmanlıktan faydalanmışlardı. Bu devletlerin ikisi de Arap yarımadasında mümkün olduğunca etki sahibi olmak istiyorlardı, fakat Mekke'nin tarafsızlık siyaseti büyük ölçüde başarılı oldu.

Mekke'nin büyüyen zenginliği, Mekke toplumunda etkilere sahip olmak zorundaydı. Mekke'nin belli başlı kabilelerinde görüldüğü kadarıyla Roma'daki asilzadeler ve köleler arasında olduğu gibi herhangi bir ayrım gözükmüyordu. Fakat Mekke'de başarılı tüccarlar ile bazı sebeplerden dolayı başarılı olamayanlar arasında önemli bir farklılaşma oluşmaktaydı. Belki de başarılı tüccar gurubunu belirleyen, onların büyük kervanlar düzenlemekle müteşebbis gibi davranmaları ve kârdan aslan payını almalarıydı. Halbuki diğer insanlar mallarını başka birinin kervanına satmak ve daha kıt kârlar ummak zorundaydılar. Büyük tüccarlar genelde kabile reisleriydiler ve imtiyazlarını ticaret ilişkilerini geliştirmede kullanmaya kalkışıyorlardı. Fakat sorumluluklarına gelince tutumları farklıydı, iş arkadaşlarını kabile fertlerinden daha fazla düşünüyor, asıl işleri olan zayıf ve kimsesiz kabile üyelerini koruma görevini bilerek yapmıyorlardı.

Daha önce de gördüğümüz gibi, Kur'an-ı Kerim'in asıl mesajı bu durumla ilgili idi. Kur'an Mekke'deki toplumsal gerilimlerin kökünün, büyük tacirlerin insan refahı ve planlamasının herşeye kifayet ettiği, aslında herşeye

kadir olduğu görüşünde yattığını bildirir ve bu tip insanları yüce güçlerin varlığına inanmaya ve sonuçta yüce güçlerin rızasını kazanacak şekilde hareket etmeye çağırır. Bilhassa servetlerinde cömert olup cimrilik yapmamalı ve onun bir kısmını düşkün kimselerin ihtiyaçlarına ayırmalıydılar. Mekke'nin ticarî ortamında eski Arap namus fikri bozulmuştu. Fakat daha sonraları toplumsal sorumluluk fikrini aşılamak için bir yaptırım olarak, Kur'an'ın her bir kişinin Allah'ın huzurunda iyi ve kötü amellerinin karşılığını göreceği anlayışı ağırlık kazandı.

İlk müslümanların toplumsal durumu dikkatle incelendiğinde bunların hemen hepsinin sosyal gerilimlerden en fazla haberdar olan veya tüccar hükümdarların zorbalığına en fazla maruz kalan kesimlerden geldiği görülür. Bunların içinde yönetici tüccarların vicdansızca davranışlara karşılık veremeyen ve ayrıca bir kabilenin koruması altında da olmayan güçsüz kişiler çoğunluk olmamakla birlikte küçümsenmeyecek bir yekün oluşturmaktaydılar. Ama ilk müslümanların çoğunluğu en üst tabakanın altındaki tabakadakiler, yani büyük kârlar elde eden müteşebbislerin arasına girememiş kişiler olarak tarif edilebilecek insanlardır. Yönetici insanların genç kardeşleri ve akrabaları ile aile ve kabilelerde en iyiyi başaramayan yaşça büyük kişiler'de vardır. Hz. Muhammed Allah vergisi bir zihinsel kabiliyete ve onu yönetici hükümdarlardan biri yapacak teşkilatlandırma kabiliyetine sahipti. Fakat kabiliyetlerini, sadece babasının ölümüyle değil, Haşimoğulları kabilesinin genel düşüşüyle kullanamamıştır.

İlk müslümanlar ticarî gelişmeyle sonuçlanan toplumsal hoşnutsuzluk dalgasında ve çok zenginlerle diğerleri arasında büyüyen fark ortamında yetişmişlerdi. Bunlar Kur'anî vizyonu kabul eden insanlardı ve onu içinde yaşayıp hareket edecekleri doğru bir dünya telakkisi olarak değerlendirip kabul etmişlerdi. Bu onların hemen top-

lumsal ıslah ediciler olmaları demek değildir. Vizyon bu doğrultuda kimi gelişmelere yol açmış olsa bile, toplumsal adalete ulaşılması için bir plan değildi. En başta vizyon, dünyanın olduğu gibi bir manzarasıydı. Dünyayı olayların Allah tarafından kontrol edilip para ve büyük işlerle kontrol edilmediği bir yer olarak görüyordu. Bu vizyon böylece insanın, para ve büyük işler kriterlerine göre başarısız olsa bile, anlamlı bir yaşam sürdüğüne inanmasını sağlıyordu. İlk müslümanların bu noktada en bilinçli oldukları husus, asıl başarı bir an için büyük işler ve para sahibi olma gibi gözüküyorsa da (Allah'ı tanıyıp buna göre davranmadıkça) süresiz olarak başarılı olmaya devam edilemeyeceğiydi. Çünkü Allah müdahale ederek onları cezalandırabilir ve mahvedebilirdi. Onların vizyondan aldıkları asıl şey, sabretmek anlayışı olmuştur.

İnsanlar vizyonu yaşamak için temel kabul ederlerse, bu onların işlerinde belirli değişikliklere yol açar. Beraberce Allah'a ibadet ederek vakit geçirirler, aslında her geceyi ibadetle geçirmek daha güzeldir. Tezekki diye adlandırılan işle uğraşırlar, fakat maalesef bu kelimenin kesin manasını bilemiyoruz. Kimi yerlerde temizlenmek veya sadaka vermek olarak tercüme edilmiştir, fakat 'müslüman olmak' manasıyla çok benzer olduğu da söylenmiştir. Bu kelime belki de Kur'an-ı Kerim'in büyük tüccarları eleştirisindeki, bütün kötü amellerden kaçınmayı ve muhtemelen yoksullara para sarfetmeyi de ihtiva etmektedir. Kısaca 7. yüzyıl Mekkesinde üzerinde durulması gereken yerlere özel olarak ilgi göstererek iyi bir hayata rehberlik etmektir. Ek olarak Hz. Muhammed, Kur'anî düşünceyi, ona karşı çıkanlara izah etmiş ve diğer müslümanlar da şüphesiz aynı şeyi yapmışlardır. Büyük tüccarlardan çekinmemişler, onların vizyonu kabul etmeleri ve servetlerinde daha cömert olmaları için çabalamışlardır.

Vizyonun oluşumunun Mekke'deki ilk aşaması, onu kabul edenlerin hayatında özel değişikliklere yol açmış ve onların da diğerlerine bunu tebliğ etmesiyle genişlemeye başlamıştır diyerek sözümüzü bağlayabiliriz.

3. Mekke'deki Başarısızlık

İlk alimlere göre Hz. Muhammed mesajını halka anlatmadan üç yıl önce özel olarak arkadaşlarına izah etti. Başlangıçta halka davet nisbeten başarılı oldu, fakat yavaş yavaş, müslümanların Habeşistan'a hicret etmelerinin sebeplerinden birisi olan muhalefet gelişti. Bu olay vahyin gelişinin beşinci yılında oldu. Garanik vakası da hemen hemen aynı zamanda gerçekleşti. Eğer ilk vahyi 610 yılında gelmiş olarak kabul edersek, halka açık davet 613 ve Habeşistan'a hicret ve Garanik olayı 615'te olacaktır. Bu devrin kronolojik belgeleri çok az ve yetersizdir ve bu nedenle bu tarihler sadece yaklaşık olarak alınmalıdır. Fakat tahminî bir rehber olarak değerlendirilebilir.

Mekkeli yönetici tüccarlar ile Hz. Muhammed ve ashabı arasındaki düşmanca ilişkiler de mantıklı olarak iki safha veya bölümde incelenebilir. Birinden diğerine geçiş muhtemelen Garanik vakası ile belirlenebilir. Hz. Muhammed'in hareketine muhalefetin, halka açıkça tebliğe başlamasının bir sonucu olarak derece derece geliştiği muhtemeldir. Mesajın asıl kısmının, Allah'ı bilme ve ona ibadet etme çağrısı olmasına rağmen, varlıklı Mekkeliler tarafından kimsesizlere gösterilen ilgisizliğin ve cimriliğin ortadan kaldırılması da vizyona dahildi. Şüphesiz bu can sıkıcı ahlakî eleştiriye maruz kalanlar buna karşı olmuşlardır. Belki de onlar ayrıca Hz. Muhammed'in iddiasının tabiat-üstü bir akılla bağlantılı olduğunu, Mekke'deki hüküm için yakın bir gelecekte Hz. Muhammed'in ciddi bir aday olacağını hissediyor ve bunun zümre hakimiyetine bir tehlike olduğunu da biliyorlardı. Bu

devrede onun vahdet inancının muhtemelen Kabe'nin kutsallığını mahvedeceğini, ilişkilerini olumsuzlaştıracağını ve ticaretlerinin büyük ölçüde azalacağını hissedemiyorlardı. Hz. Muhammed Garanik hadisesine kadar Kabe'de putlara tapınmaya açıkça karşı çıkmamıştı. Kârlarına karşı asıl tehlike, Hz. Muhammed'in muhtaçlara yardım etme davetinden ve dolandırıcı işleri terketmelerini istemesinden dolayıdır. Hz. Muhammed'e muhalefetin Mekke'deki bu devresi, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in muhaliflerinin peygamberi ve mesajını nasıl reddettiklerinin açıklamalarıyla gösterilebilir.

Mekkelilerin Müslümanlara düşmanlığının ikinci safhasının Garanik hadisesiyle birlikte başladığı söylenebilir. Bu olay yukarıda ikinci bölümde açıklanmıştı. Hz. Muhammed şeytan ayetlerini hakiki bir vahiy olarak kabul ettiğinde, yönetici Mekkelilerle bazı uzlaşmalara girmek durumundaydı. Bunların yanlışlığının anlaşılması, fiilen bir anlaşmanın imkânsızlığının anlaşılmasıydı. Hz. Muhammed Mekkelilerin birçoğunu içine alan bir dinî hareket oluşturamıyordu. O ve ashabı müşriklerden açık bir şekilde ayrı olan bir topluluktu. Bu, Kâfirûn suresinde açıkça beyan edilmiştir:

> Ey Muhammed! De ki: 'Ey inkarcılar! Ben sizin taptıklarınıza tapmam. Benim taptığıma da sizler tapmıyorsunuz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır.'

Bundan böyle, Hz. Muhammed'in Mekke devrinin diğer kısmında Kur'an-ı Kerim kuvvetli bir şekilde putlara tapmaya karşı çıkmış ve Allah'tan başka ilah olmadığını ifade etmiştir.

Olayların bu zinciri, putperestliğin bazı yönlerden yenilenmesiyle aynı zamana rastlar gözükmektedir. Söyleyebileceğimiz kadarıyla Hz. Muhammed'e vahiyler nazil olmaya başladığında müşrik putlarına karşı kuvvetli bir

bağlanma sözkonusu değildi. Onun koyu materyalist olmayan arkadaşlarının bazı kabile putlarına sözde bir bağlılık gösteren 'kabilesel humanistler' olduğu iddia edilmiştir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de önemle üzerinde durulan yeni nokta, putperestliğin bazı yönlerden yeniden canlanmakta olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymuştur. Bu, sadece tahminî olarak böyle idi. İki grup arasındaki tartışma nadiren temel meseleler etrafında gelişiyordu. İki tarafın üzerinde durmaya ve çarpışmaya hazır olduğu konularda tartışma daha ziyade açıkça yapılıyordu. Bu durumdaki gerçek mesele, zengin Mekkelilerin bireysel ve toplumsal ahlakına karşı olmaktı, fakat tabiî ki bu, eleştirinin temellendirilebileceği esaslı bir zemin değildi. Ahlakî eleştiri, aynı zamanda kâinatın algılanışıyla çok yakından alakalıydı. Açıkça bu algılama türünün bazı özelliklerine saldırmak ve aynı zamanda alternatif bir görünüm de sunmak çok iyi savunma taktikleriydi. Geleneksel olarak dininin gereklerine uymayan insanlar bile, eğer ona saldırıldığını düşünürlerse savunmaya geçebilirler. Kısmen Hz. Muhammed'in dininin yayılmasına tabiî bir tepki ve kısmen de yapılmakta olan hesapların bir parçası olarak, Hz. Muhammed karşıtı muhalefetin liderleri, siyasetlerini geleneksel müşrik diniyle birleştirmişlerdi. Buna örnek olarak, Ebu Süfyan'ın Uhud gazvesinde (624) Lat ve Uzza putlarını Mekke ordusunun önüne alması olayını bu şekilde izah etmeliyiz.

Bazı olaylar Hz. Muhammed ve Mekkeli müşrikler arasındaki çelişkinin ikinci safhasına örnek olarak verilebilir. 615'ten 622'ye kadar süren bu devrenin sonlarına doğru Müslümanlar, artan işkencelerle karşılaştılar. Bir insana zarar vermenin kan davalarına yol açtığı gerçeğinden dolayı, herhangi bir kabilenin üyelerine kuvvet uygulanamıyordu. Böylece birçok müslüman —Hz. Muhammed'e yapıldığı gibi, birinin kapısına çöplerin dökül-

mesi şeklindeki ikinci dereceden şeyler müstesna— işkenceye maruz kalmamışlardı. Zayıf olanlar yani az korunan veya hiçbir kabile koruması altında olmayanlar bir ölçüde zarar görmüşlerdi. Köleler de çok zorluklarla karşılaşmıştı, hele hele sahipleri muhalefetin aktif üyeleri ise. Hz. Muhammed'in asıl destekleyicisi Ebu Bekir'in ölümle tehdit edilen köle müslümanları satın almak için parasının çoğunu harcadığı söylenmektedir. Tabiî ki yönetici tüccarlar kabilelerindeki mevkice geride olan üyelere karşı zorlayıcı tedbirler almışlardı ve kendi siyasetlerini tamamen desteklemeyen daha küçük tüccarlara karşı ticarî fark gözetme tehdidi kullanmışlardı.

Bu ikinci safhanın başlarında Habeşistan'a göçün de dahil olduğu bir dizi olayla karşılaşılır. Göç olayının meydana gelmediğini veya iştirak edenlerin listesinin kısmen doğru olmadığını iddia etmeye hiçbir sebep yoktur. Fakat göç olayının büyük bir kısmı karanlık kalmıştır. Göçün Garanik olayından önce olması da mümkündür. Göç için asıl sebep müslümanların bazılarının işkence görüyor olmalarıdır. Fakat diğer sebepler de olabilir, çünkü bazı muhacirler Hz. Muhammed'in Medine'de resmen tanınmasından uzunca süre sonrasına, 629'a kadar Habeşistan'da kalmışlardır. Habeşistan'a 83 yetişkin erkeğin aile fertleriyle beraber göç ettiği söylenmiştir. Toplu bir şekilde gittikleri yolundaki iddia en eski kaynaklarca da desteklenmemiş ve gayr-i mümkün görülmüştür. Daha muhtemel olanı bunların küçük gruplar halinde gittikleridir. Muhacirlerin birçoğu hicretten evvel Mekke'ye döndüler ve hepsi değil ama çoğu Medine'ye hicrette yer aldılar. Bir kısmı da görüldüğü gibi 629'a kadar kaldı. Bunların çoğu Habeşistan'da iken ticaretle uğraştı.

Bu dönemin bir diğer olayı, muhtemelen 616 yıllarında başlayan Haşimoğulları kabilesine karşı boykottu. Bu boykotun hemen hemen üç yıl sürdüğü rivayet edilmiştir.

Kaynaklarda bu boykottan insanların Hz. Muhammed'i tanımamaları veya en azından onun dinini yaymasını durdurması amacıyla Haşimoğulları kabilesine karşı uygulanan baskı olarak bahsedilmiştir. Diğer kabilelerin büyük bir kısmı boykota katıldılar. Bu Haşimoğulları kabilesiyle ticarî ilişki kurmama ve evlenmeme anlamına geliyordu. Boykotun iki yıl sürdüğü yolunda da rivayetler vardır. Ebu Leheb dışında boykottan şikayetçi olan hiçbir kabile üyesi hakkında belge olmadığından, kabilenin önde gelenlerinin Hz. Muhammed'in dinî öğretisini desteklememekle birlikte onun yönetici tüccarlara karşı geliştirdiği ahlakî eleştiriye sempati duydukları söylenebilir. Boykot sonunda kırıldı. Çok etkili olamadı ve sadece zaten güçlü kişileri daha güçlü kıldı.

619 yıllarında, yani boykottan hemen sonra, Haşimoğulları'nın reisi Hz. Muhammed'in amcası Ebu Talib öldü ve onun yerine yine amcası olan Ebu Leheb geçti. Bu, Hz. Muhammed'in Mekke'deki durumunda ciddi bir bozulmaya yol açtı. Ebu Leheb, bazı büyük tacirlerle yakın iş ilişkilerine katılmasına rağmen, bir Arap kabile reisinin şerefi gereğince Hz. Muhammed'in korumasını üzerine aldı. Buna rağmen reis olmasından hemen sonra bazı iş ortakları, şerefine leke sürmeden Hz. Muhammed'i tanımayabileceğini kendisine hatırlattılar. Çünkü Hz. Muhammed, utanmadan Ebu Leheb'in babasının (yani kendi dedesinin) cehennemlik olduğunu söylüyordu. Olayların nasıl geliştiği yolunda kesin bilgi olmamakla birlikte ipuçlarından hareketle birtakım sonuçlara varılabilir. Ya Hz. Muhammed dinini yaymaktan vazgeçecek ya da Ebu Leheb Hz. Muhammed'den kabile korumasını kesinlikle kaldıracaktı. Kaynaklarda Hz. Muhammed'in tahmin ettiği gibi şerefli bir şekilde karşılanmak yerine kalabalık bir güruh tarafından taşlandığı komşu kasaba Taif'i ziyareti vardır ve canlı olarak kurtulduğu için şanslıdır. Bun-

dan başka, Mekke'ye tekrar girmeden önce onu korumaya hazır bir kabile reisi bulmalıydı ve isteğine razı olan sadece bir üçüncü kişiydi.

620 yılının hac döneminde Hz. Muhammed ve müslümanlar için bir ümit ışığı belirdi. Medineli bazı kişiler Hz. Muhammed'in mesajını kabule hazır olduklarını bildirdiler. Bu kişiler Medine'de diğerlerinin de ilgisini çektiler ve 621'deki hac mevsimine kadar müzakereler arttı. Sonunda 622'deki hac mevsiminde (Nisan-Temmuz) Medine'den birçok Arap kabilesini temsil eden 75 kişi en yakın akrabalarını koruduklan gibi Hz. Muhammed'i koruma yemini ettiler. Mekke'deki müslümanların birçoğu küçük gruplar halinde Medine'ye göç etmeye başladılar. Son olarak Hz. Muhammed Ebu Bekir'le gelmiş ve 24 Eylül'de Medine'nin güneyindeki vahaya ulaşmıştır. Müslümanlar ve Mekke'deki yakınları arasındaki bağları koparma işi, yani hicret böylece tamamlanmıştır.

Bu zahiren —Kur'anî vizyonun Mekkeliler tarafından kabulü referans alınırsa— bir başarısızlık olarak gözükmektedir. Fakat vizyon Müslümanlara karşı olanlar üzerinde bile etkiliydi. Müşrikleri sosyal adalete bağlı vahdet inanışıyla çok-tanrı inanışı arasındaki çelişkiden haberdar ediyordu. Ayrıca onları bir seçime zorluyordu ve o zaman için kimileri çok-tanrı inanışını seçmişlerdi. Fakat bu seçimi yaparlarken bile, çok-tanrı inanışı ve vahdet inancı arasındaki farkın belirginleşmesine katkıda bulunmaları hasebiyle Kur'anî vizyonun oluşumuna katkıda bulundukları söylenebilir. Daha önceleri tesadüf edilmekte olan kabilesel putların aracılığına müsamahakâr belirsiz tek-tanrı inancının bundan böyle var olması sözkonusu değildir. Tarih, vizyonun önemsiz, hatta negatif bir biçimde tezahür etmesinin, birçok insanın sonradan İslam'ı kabulüyle potizitif bir biçimde tezahür etmesi için bir ön adım olduğunu göstermiştir.

4. Medine'deki Yeni İmkânlar

Hz. Muhammed'in Medine'ye ulaşmasından önce dinî fikirlerinin heyecan verici bir beklentisi vardı ve Hz. Muhammed'in gücü 622 yılında bile hâlâ sınırlı idi. Kendisi dokuz kabile reisi arasından birisi olarak görülmekteydi. Bununla beraber birçok Medineli onu peygamber olarak tanımıştı ve ona saygı duyuyordu; ama ihtilaflarda hakemlik yapmaktan başka hiçbir hususta idare gücüne sahip değildi. Medine'de henüz barış yapılmayan acı düşmanlıkların Hz. Muhammed'e otoritesini arttıracak imkanlar vermesi bekleniyordu, fakat bu yönde hiçbir belirti mevcut değildi. Bununla birlikte onun sorunlar kritik bir noktaya ulaşmadan önce onları yumuşatmak için daha fazla gayret gösterdiği söylenebilir. Lakin böylesi tarafsız bir şahısta bunca itibarın toplanması şansı, şüphesiz ki İslam'ı kabul etmeye karar verdiklerinde Medineli Arapların birçoğunun müslüman olmasıyla ağırlık kazanmıştır. Medine Yahudileriyle ilişkiler aynı zamanda onları tek-tanrı inancına —ve belki de bütün şeyleri doğru olarak ortaya koyan bir dinî lider ümitleriyle de— aşina kıldı. Böylece Hz. Muhammed Medine'ye en azından görünüşte dinî eğilimleri kabul edilmiş biri olarak geldi. Siyasî gücü bir kabile reisinden fazla olmamasına rağmen buradaki Arapların çoğunluğu tarafından tanınıyordu. Bu, vizyonunu toplumsal düzeyde gerçekleştirmek için yeni fırsatlar manasına gelir; bilhassa ashabı ile birlikte ibadet edebiliyor ve böylelikle Medinelilerle bir birliktelik kurabiliyordu.

Medine hayatı ayrıca ciddi güçlükler de ortaya çıkarıyordu. Bunlardan en büyüğü kısmen düşman Yahudi kabilelerinin mevcudiyetiydi. Bu, Yahudilerin sadece Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmemeleri değildi, ona karşı siyasî entrikalar da kuruyorlardı. Düşman-

lıkları böyle davranış ve tutumlar içinde olacak kadar ciddi idi. En ciddi olanı Hz. Muhammed'in mesajının temeline saldırılmasıydı. Kur'an-ı Kerim'in Allah'tan bir mesaj olduğu ve böylece yanılmaz olduğu iddia edilmiştir. Yahudilerin bundan sonra (Kitab-ı Mukaddes'le aynı olmadığından dolayı) Kur'an-ı Kerim'de yanlışlar ve yanlış ifadeler olduğunu söylemeleri ve böylece Kur'an'ın ilahî bir metin olmadığını iddia etmeleri, Hz. Muhammed'in dinî hareketinin bütün temellerini mahvetme tehdidi anlamına gelir. Eğer vizyon itibarını kaybederse, haliyle bundan böyle onun oluşumu diye bir mesele de olmayacaktır.

Fikirler seviyesinde bu tehdide (en son bölümde tarif edildiği gibi) Yahudi (ve Hıristiyan) mukaddes kitaplarının bozulduğu belirtilerek mukavemet edilmiştir. Yahudilere yönelik —kısaca söz edeceğimiz— kimi askerî saldırılar vardır. Bedir zaferinden kısa bir süre sonra, 624 Nisan'ında müslümanlar bu başarının ve Hz. Muhammed'in Medine'de geçici olarak siyasî rakiplerini bastırmasının heyecanında iken Kaynuka kabilesine hücum ettiler ve onları kovdular. Bu kabilenin silah da dahil demir işleri yapılan ve bir pazar haline getirdikleri bir dizi dükkânı mevcuttu. Bu dükkânların büyük bir kısmı ev olarak Mekkeli muhacirlere verildi, bunlar şimdiye kadar Medineli müslümanların bazılarının misafirleriydiler. 625 Ağustos'unda Uhud'dan geri döndükten sonra, Nadir adlı ikinci bir Yahudi kabilesi kovuldu. 627 Nisan'ında Medine muhasarasında Kurayza adlı diğer büyük Yahudi kabilesi düşmanla entrikalar çevirdi ve muhasaranın başarısızlığından sonra da cezalandırıldı; bütün erkekleri öldürüldü, kadınları ve çocukları köle olarak satıldı. Sonunda 628 Mayıs-Haziran'ında hemen hemen tamamıyla Yahudilerle meskûn olan ve Nadir kabilesinin göçmen olarak yerleştiği Hayber Müslümanlar-

ca kuşatıldı, ele geçirildi ve buradaki ahali İslam devletine vergi vermeyi kabul etti. Medine'de hâlâ birtakım küçük gruplar vardı, fakat Kur'an-ı Kerim'in eleştiremeyecek biçimde korkutulmuşlardı. Yahudilerden gelen tehlikeler böylelikle defedilmişti.

Hz. Muhammed'in bir başka zorluğu muhacirlerin rızkını tedarik etmekti, ama bu onun Mekke'den ayrılmadan önce muhtemelen bildiği birşeydi. Müminler rızıklarını normal iktisadî şartlarda kazanmamışlarsa, dinî vizyonun sadece toplu ibadetle hayata geçirildiği söylenemez. Fakat bunu Mekkeli muhacirler Medine'de nasıl yapmışlardı ve hangi ölçüde Medine müslümanlarının misafirperverliğine bağımlıydılar? Medine'de bazı fakir fakat işlenebilir arazinin mevcut bulunmasına rağmen, Mekkeli işadamlarının çiftçilik yapacaklarını düşünmek zordur. En azından bazılarının Kaynuka pazarında ticarî spekülasyonlarda bulunduklarına ve bunun için bu kabile kovulduktan sonra ellerine daha fazla fırsat geçtiğine dair işaretler vardır. Bununla birlikte 624 baharına kadar muhacirlerin Medineli müslüman kardeşlerine daha fazla minnnettar oldukları söylenebilir. Fakat Hz. Muhammed'in onların sonsuza kadar misafir olacağını kabul ettiği ileri sürülemez. Onların başlıca seçeneği Medine ve Suriye veya Irak arasında uzun mesafeli kervanlar organize etmek veya Mekke kervanlarına baskın yapmaktı. İlk seferin Mekkelilerle silahlı mücadeleye yol açması, ve ikincisinde de hemen hemen aynı şey olmasından dolayı Mekke ile düşmanlıklar birçok şekillerde kaçınılmaz gözükmektedir.

Hz. Muhammed'in Mekke'den ayrılmadan önce bu kaçınılmaz durumun farkında olup olmadığı veya olayın derece derece mi belirginleştiği sorusu önemlidir, fakat bu soruları cevaplayabilmek o kadar önemli değildir. Kesin olarak gözüken şey, onun en azından 624 yılının başların-

dan beri Mekkelilerle düşmanlıkların süresiz olarak ertelenemeyeceğinin farkında olması ve Mekkelileri harekete geçirerek karara hız vermeyi tercih ettiğidir. Ayrıca Medinelilerin tamamıyla gönülden askerî desteğini nasıl kazanacağını da düşünmüştü. Küçük seriyyeleri Mekke kervanlarına yolladığında bu düşünceler aklında olmalıydı. Özellikle Nahle seriyyesi ilk defa başarı kazanmış ve Mekkeli kanı akıtmıştı (Ocak 624). Sonraki altı yılda Mekkelilerle anlaşmazlıklar iyi bilindiğinden bunlardan kısaca bahsetmek yeterli olacaktır.

Nahle seriyyesinden sonraki ilk önemli olay —ki bu aslında Hz. Muhammed'in konumundaki dönüm noktalarından da birisidir— 624 Mart'ındaki Bedir gazvesidir. Bu olayda Hz. Muhammed 300'ün üzerinde bir kuvveti Bedir'e, Mekke-Suriye kervan yolundaki en yakın elverişli noktaya getirdi. Böylelikle Hz. Muhammed ilk defa böyle büyük bir kuvveti kumanda ediyor ve ayrıca ensardan (Medineli müslümanlar) da ilk defa böyle büyük bir destek görüyordu. Seferin amacı Suriye'den Mekke'ye dönen zengin bir kervanı durdurmaktı. Kervan ordudan kaçmıştı, fakat Mekke'den 900 kişilik bir kuvvet onu korumak için gelmişti. Mekkeli kuvvetler ve müslümanlar kendilerini itibarlarını kaybetmeden geri çekilemeyecekleri bir pozisyonda buldular. Bu durum belki de kısmen Hz. Muhammed tarafından hazırlanmıştı. Çarpışma Müslümanlar için büyük bir zafer oldu. Bir düzineden fazla Mekkeli lider ve diğer 50 kadarı öldürüldü; bir o kadarı da esir alındı. Müslümanlardan 14 tane kayıp vardı. Hz. Muhammed bu sonucu, kendisinin ilan ettiği ilahî mesaja inanmamanın bir cezası olarak beyan etti.

Mekkeliler reddedemeyecekleri bir meydan okumayla karşılaşmışlardı. En iyi adamlarının birçoğunun kaybı, telafisi imkânsız birşey değildi. Fakat Mekke'nin prestijinde meydana gelen düşüş çok ciddi idi ve durdurulamaz

veya geri çevrilemezse sonunda Mekke ticaret imparatorluğunun mutlak kaybına yol açacaktı. Bundan dolayı bir sene sonra 625 yılı Mart'ında 3.000 kişilik Mekke ordusu Medine'ye doğru yola çıktı. Atları hasat edilmemiş başakları yediler ve kısmen bundan dolayı Hz. Muhammed kendi kararına rağmen dışarı çıkmaya ve onlarla çarpışmaya razı oldu. Müslümanlar kuzeyde, Uhud dağı eteklerinde iyi bir mevki almışlardı, fakat Mekke piyadelerini ricat ettirip bozguna uğrattıktan sonra, 200 Mekkeli süvarinin yandan saldırısıyla şaşkınlığa düştüler ve eski yerlerine gelmeden öldürüldüler. Mekkeliler Uhud ve Bedir'de ölen Müslümanların sayısının Mekkeli ölülerden daha az olmasına rağmen yeterince kan akıtmışlardı; ne var ki Mekkeliler bu geçici avantajı takip etmek için gayret göstermediler. Mekkelilerin Hz. Muhammed'in bozgununun avantajlarını değerlendiremedikleri için çok sarsıldıkları sonucuna varılmalıdır. Piyadeleri ve süvarileri pek başarı gösterememişlerdi. Atlarının bazıları yaralanmış, bir tepe üzerindeki müslümanlara saldıramamışlardı. Vahadaki istihkamı ele geçirme şansları pek yoktu. Mekke'ye dönmekten başka yapılacak birşey kalmıyordu.

Uhud gazvesi İslam kaynaklarında bile ciddi bir yenilgi olarak değerlendirilmiştir. Fakat bu, en azından askerî bakış açısından kesinlikle böyle değildir. Bedir zaferi Allah'ın onları desteklediğinin —ve aslında onlar için savaştığının— bir işareti olarak anlaşılmıştı. Bununla beraber Uhud'daki can kaybı Allah'ın onları bıraktığının veya Bedir'den çıkardıkları neticelerde yanıldıklarının işareti olarak gözüküyordu. Bu Kur'an-ı Kerim'de üzerinde durulduğu üzere (3.152/147) imtihan edilen Müslümanların emirlere uymadığı için Allah tarafından yenilgiye izin verildiğinin bildirilmesinden bir süre önce idi. Bu nokta açıklandığında ve kabul edildiğinde güven yerine geldi.

Sonraki iki yıl içinde iki taraf da planların meydana

konması için hazırlandılar. Müslüman seriyyeleri bütün istikametlere gidiyor, göçmen kabilelerine Medine'nin büyüyen gücünü gösteriyor ve bazan düşman kabilelerden ganimet kazanıyorlardı. En sonunda 627 Nisan'ında Mekkeliler Medine üzerine tekrar yürüdüler, bu kere tamamı 10 bin kişi olan büyük bir ittifak kuvveti oluşturmuşlardı. Hz. Muhammed savunma için, ekili mahsulü erken toplayarak ve süvarilerin saldırabilecekleri vadinin alt kısmına bir hendek kazdırarak hazırlandı. Bu tuzak Mekkelileri mutlak bir bozguna uğrattı. Araplar için kuşatmalar alışılmamıştı, iki hafta sonunda rahatsızlık veren ittifak bozuldu ve kuşatma ordusu eriyip gitti. Hz. Muhammed'i tardetme gayreti böylelikle başarısızla sonuçlandı.

Hz. Muhammed'in gücünün artmasını takiben, Mekkelilerin müslüman seriyyelerinden dolayı ticaretleri çok güçleşti. 628 Mart'ında Hz. Muhammed zahiren hac maksadıyla, fakat belki de başka ümitlerle 1000 kişiyle beraber Mekke'ye yürüdü. Mekkeliler buna rağmen onun mukaddes yerlere gitmesine izin vermediler. Fakat sonunda 629 yılında hac yapılacağına ve kervanlarına saldırıların duracağına dair bir anlaşma yaptılar. Bu, Hz. Muhammed'in 630 Ocak'ında 10.000 kişiyle Mekke'ye yürümesine yol açtı; bu onun büyük ölçüde artan gücünün bir işaretiydi. Zemin önceden hazırlanmıştı. Hz. Muhammed'in şartlarının şerefli ve mülayim olduğunun bilinmesi sağlanmıştı ve Mekke hiçbir çarpışma olmadan ele geçirildi.

Mekke ve etrafındaki bölgenin yönetiminde yeni düzenlemeler ve çeşitli müşrik putlarının yokedildiği 15 günden sonra Hz. Muhammed göçebelerden bir ordunun hayli yakın bir mesafede, doğu taraflarında toplandığı haberini aldı. Göçebeler, Mekkelilerin eski düşmanları Hevazın kabilesine aitti ve bu toplanma Hz. Muhammed'den ziyade Mekke'ye yönelikti. Böylece Hz. Muham-

med'in 2.000 kişilik Mekkeli bir gücü —ki Mekke'nin tüm yetişkin erkekleri muhtemelen bu kadardı— kendi asıl ordusuyla beraber toplu düşmanlarına karşı yürümek için toplaması zor olmadı. İki taraf Huneyn'de karşılaştı. Bir zaman için çarpışma dengedeydi. Fakat sonunda Hz. Muhammed Hevazın kamplarını, bütün mallarını, çocuklarını ve kadınlarını da ele geçirerek tamamıyla yendi. Tek bir istisna grubun bir kısmı olan Taif sakinleriydi; bunlar kasabalarını ele geçirdiler ve müslümanlara karşı birkaç gün ellerinde tuttular.

Hz. Muhammed artık Batı Arabistan'ın en güçlü hükümdarıydı. Yakın bölgelerde onunla bir çarpışmaya girmek için gerekli gücü toplayabilecek bir reis yoktu. Böylece Kur'anî vizyon Arabistan hayatında liderlerin kabul ettiği ve yaşadığı bir oluşum haline geldi. Bu ifadenin tabiî ki çeşitli istisnaları olabilir. Ne var ki şimdi bu istisnalarla uğraşmak yerine Hz. Muhammed'in kalan iki buçuk yılına bakmak ve sonra da toplu başarısının ışığında vizyonun hangi derecede oluştuğunu ele almak daha iyidir.

5. Nihaî Başarı

Hz. Muhammed'in Mekke'nin fethi ve Huneyn zaferiyle zirvesine varan büyük gücü, sonunda iyiden iyiye belirginleşti. Arabistan'ın birçok yerinden onunla ittifak etmek isteyen kabilelerce gönderilmiş heyetler geldiler. Bazı durumlarda kabilenin bir kısmı —daha önce olduğu gibi— Hz. Muhammed'in desteğini kazanarak, kabilesindeki düşmanlarına karşı güç kazanmak istiyordu. Yemen'den Basra Körfezi'ne kadar olan yerde İran desteğiyle gücünü koruyan bir gücün mevcut olduğu birçok yerin mevcut bulunduğu ve merkezî İran devletinin 629'daki çöküşüyle bu güçlerin yüzlerini Hz. Muhammed'e döndüğü söylenebilir. Kuzeybatıda Bizans sınırına kadar olan kabileler muzaffer Bizans'la ittifaklarını yenilediler, ku-

zeydeki güçlü kabileler artık hemen hemen müdafaasız olan Irak üzerine akınlar düşünüyorlardı. Bu gruplardan hiçbiri müslüman olmadılar, ama kuzeydoğu kabileleri İslam'ı kabul etmeden Hz. Muhammed'in müttefikleri haline geldiler. Kuzeydoğu ve kuzeybatıdan başka Arabistan'daki hemen her kabile ya Hz. Muhammed'in ittifakının bir parçasıydı ya da en azından onunla ittifak etmiş bazı alt-gruplar barındırıyordu. Ne var ki bu alt-grupların kimilerinde Hz. Muhammed ile ittifaktan kaynaklanan tatminsizlik onun vefatı öncesinde bile görülmeye başlamıştı ve sonraları halife Hz. Ebu Bekir'in (632-4) zamanında iyice sıcak çatışmaya dönüşen karışıklıklar başladı. Böylece Hz. Muhammed'in vefat ettiği tarih olan 8 Haziran 632'ye gelindiğinde —kuzey hariç— Arap yarımadasının tamamı Hz. Muhammed'in otoritesini tanıyordu, ama herhangi bir özel kabile üzerindeki kontrol kısmen kabilenin dahilî siyasetine bağlı olabiliyordu.

Şimdi, Hz. Muhammed'in otoritesi altında bulunan kimselerin hayatlarını ne ölçüde Kur'anî vizyon ile temellendirdiği üzerinde duracağız. Bu kimseler eski tarz üzere, fakat yeni bir liderin denetiminde mi yaşıyorlardı? Eğer böyleyse yeni unsur ne idi? Bu soruya, iktisadî, toplumsal, siyasî ve dinî sahalardaki araştırmalarla cevap aramak daha mı uygun olacaktı?

Yeni bir dinin kabulü iktisadî hayata etki etmeyebilir. Müslüman göçebeler alışılmış usulde develerini sürü halinde otlatmaya devam ettiler ve müslüman tacirler her zaman yaptıkları gibi ticaret yaptılar, yalnızca açıkça kötü olan işlerden kaçınmaları beklendi onlardan. Aynı şekilde Medine vahasındaki çiftçiler hurma ağaçlarına ve ekinlere sahiptiler. Bununla birlikte belirli değişiklikler vardı. Mekke ticareti, müslüman saldırıları ve tehditkâr akınlarıyla bozulmuştu. Mekke'nin fethinden sonra Hz. Muhammed'in ne yaptığı konusunda çok az bilgi vardır.

Tahminen Yemen'e giden kervanlar pek fazla zorlukla karşılaşmıyorlardı, ama müslümanlar ile Bizans taraftarı kuzeybatıda kabileleri arasındaki düşmanlık Suriye'ye giden kervanlara etki edebiliyordu. Ayrıca biliyoruz ki bazı Mekkeli kabiliyetli gençler ticareti terketmeyi ve devlet kademelerinde —yani Hz. Muhammed'in seferlerinde ve diğer yönetici işlerde— görev almayı tercih ediyorlardı; bu tercih daha sonraları iyiden iyiye yaygınlaştı. 650 yılına gelindiğinde müslümanlar artık bir imparatorluk kurmuş durumdaydılar ve bu imparatorluğun yönetimi, Şam'dan Mekke yoluyla Yemen'e kervanlar düzenlemekten daha heyecan verici ve muhtemelen daha kârlı idi. Şüphesiz ki bu son ticaret şekli gelişip büyüdü, lakin bu iş artık Arabistan İmparatorluğu'nun daha önemsiz, sıradan işlerinden biri haline gelmişti.

Yine de kervanlar beslenmenin ve göçebe hayatının iktisadî temelini oluştururken akınlarla bu da değişmiştir. Akınlar çöl Arapları için bir spor çeşidi gibidir, fakat belirli iktisadî fonksiyonlara da sahiptir. Hava şartlarından ve diğer doğal güçlerden kaynaklanan eşitsizlikler, ortaya çıkabilen kaynakların tekrar dağılımını mümkün kılmaktadır ve ayrıca bunlardaki can kayıpları, sınırlı miktardaki yiyecek üzerindeki baskının —küçük bir nisbette de olsa— azalmasına yardımcı olur. İslam hükümetinin Medine'deki gelişimi göçebe akınlarını usta bir manevra ile değiştirmiştir. Bu manevralarla Medine yakınlarındaki kabileler tedricî bir biçimde müslümanların ve Hz. Muhammed'in müttefikleri haline geldiler. Bu bütün kabilelerin birbirlerine karşı akınlar yapmalarının yasaklanması demekti ve Hz. Muhammed bu yasağın etkili olması için adımlar attı. Akınları tamamen durdurmak iktisadî durum ve Arap karakterinden dolayı uygulanamaz olabilirdi. Müslümanlar böylece sadece müslüman olmayanlara karşı akınlar yapmaya teşvik edildiler.

Müslümanların akını Kur'an-ı Kerim'de cihad veya mukaddes savaş olarak methedildi. Bu aslında köklü olarak yerleşmiş maceraperestlikten ve yiyecek kıtlığından kaynaklanan ve hayli güçlü bir biçimde kök salmış bir Arap geleneğinin değiştirilmesi idi. Bir müslüman seriyyesinde yer alanlar aslında ganimet için hareket edebilirdi ve cihad bizim için adı değiştirilmiş bir akından başka birşey olarak gözükmeyebilir. Fakat önemli bir fark vardı. Seriyyenin diğer muhtemel bir sonucu İslam'ın ele geçirilen yerlerdeki insanlar tarafından kabulüydü. Bu kişiler müslüman olarak - bazı durumlarda da İslam devletinde korunumlu insanlar konumunda olmayı kabul ederek- bu çeşit akınlardan kurtulacaklarını biliyorlardı. Ayrıca aşağılanmayı getirmeyen bir teslim olma şekliydi. Hz. Muhammed'in vefatından sonraki asırda İslam'ı birçok kişi bu şekilde kabul etti ve Hz. Muhammed'in küçük devleti geniş bir imparatorluk haline geldi. Böylece sonraki İslam devleti iktisadî seviyede bile Kur'anî vizyonun belirli hususlarda bir tecessümü idi.

Halkın müslüman olmasıyla toplumsal düzen eskisi gibi sürüp gitti. Bu hüküm yine de bir dereceye kadar tahdit edilmelidir. Hz. Muhammed Medine'de devletini kurarken Arap toplumu zaten belirli değişiklikler yaşıyordu. Bazıları aşağıda açıklanacaktır. Buna ilaveten Hz. Muhammed'in faaliyetleri Medine'deki toplumun karakterini cüz'i olarak değiştiriyordu. Buna başlarken beraberinde Mekke'den muhacirleri getirmişti ve bu durum belirli toplumsal akislere sahip oldu. Mesela muhacirler kadınların durumunu Mekke'de alıştıklarından biraz farklı buldular ve burada yeniden düzenlemeler olmalıydı. Hz. Muhammed'in son yıllarında birçok göçebe de ayrıca Hz. Muhammed'in başarısından etkilenip Mekke'ye yerleşti; bu da ileri düzenlemeler manasına gelir. Böylece Medine'de nazil olan ayetlerle, Medine'nin yeni karışık nüfusunun toplumsal hayatına etki eden birçok düzenlemeler yapılıyordu.

Tafsilatlı izahat için iki konu, mesela miras ve evlilik konularındaki düzenlemeler seçilebilir. Ölen bir şahsın malını taksim etmek için karmaşık aritmetik kurallar vardır. Bu konudaki düzenlemelerin —kadın veya erkek olsun— vefat edenin bütün yakın akrabalarının uygun bir hisseye sahip olmalarını temin amacına yönelik olduğu görülür. Bu düzenleme, yeni yeni oluşmakta olan İslam toplumu için çok uygundur. Daha önceki bölümde gösterildiği gibi Mekke'nin ticarî gücü daha fazla bireyselliğe yol açmıştı. İnsanlar ticarî durumlarını geliştirmek için toplumun malını kullanıyorlar ve sonradan şahsî kâr olarak ellerine geçiriyorlardı. Geçimleriyle ilgilenecek şahsiyetli bir yetişkin erkeğe sahip olmayan kadınlar ve çocukların hakkı sık sık yeniyordu. Bu mesele daha ileride anaerkil ve ataerkil aile yapısındaki çeşitlilikler sebebiyle daha da karmaşıklaştı. Kur'anî düzenlemelerin, malların şahsî mülkiyetini esas alarak kişiselliğe doğru eğilimi güçlendirdiği söylenebilir, fakat aynı zamanda bir kişinin malında akrabalarının da belirli hakları olduğu bildirilmiş ve böylece o şahsın ailesi önünde malın sadece idare memuru olduğu anlayışına itibar edilmiştir. Aritmetik sınırlandırmalar her akrabanın hakkını sınırlandırıyordu ve tamamıyla adil bir görünüm arzediyordu.

Evlilik meselesi bir hayli karmaşıktı; burada da sadece en önemli noktalar açıklanabilir. Bir başlangıç olarak şunlar söylenebilir: İslam'dan önce Arapların birçok kadınla evlenebildiği ve Kur'an-ı Kerim'in bu sayıyı dörtle sınırlandırdığı bir defa yanlıştır, bunu destekleyecek hakiki bir delil yoktur. İlk olarak bir ayette (4:3) önceden mesela on hanıma sahip olan erkeklere yönelik bir sınırlandırmayı ima eden bir kelime yoktur, hatta (sadece bir veya iki hanımı olan) kimselerin dörde kadar evlenmesi yolunda teşvik vardır. Diğer taraftan anaerkil aile siste-

minin Mekke ve Medine'deki birçok kabilede hâlâ mevcut olduğunu gösteren bir delil vardır. Ayrıca biliniyordu ki anaerkil sistemin hakim olduğu yerde çocuğun babası bilinemiyordu ve bir kadın genelde birçok erkekle karışık şekilde cinsel ilişkide bulunabiliyordu. Kur'anî düzenlemelerle bunlara karşı konulmuştu. İddet veya bekleme süresi —yani bir kadının kocasının ölümünden veya kocasından boşanmasından sonra tekrar evlenmeden önce hamile olup olmadığını anlaması için gerekli süre— önemli ve kendine has bir uygulamadır. Kur'anî düzenlemelerle evli bir kadının kocasından başka birisiyle cinsel ilişki kurması yasaklanmıştı. Kur'an-ı Kerim böylelikle ataerkil aile yapısına doğru belirgin bir toplumsal eğitimi etkili bir şekilde destekliyordu ve aslında nisbeten kısa bir sürede bunu ortaya koydu ve önceki dönemin aile ve cinsel ilişki şekillerinin izlerini sildi.

Siyasî gelişmeler daha önce dördüncü bölümde bir ölçüye kadar zaten tartışılmış ve Hz. Muhammed tarafından meydana getirilen hükümetin İslam öncesi anlayışa göre Arap kabilelerinin bir federasyonu olarak alınabileceği gösterilmişti. Hz. Muhammed'in meydana getirdiği oluşum böyle bir federasyondan yalnızca genel yapısı sebebiyle değil, aynı zamanda siyaseti hakkındaki belirli kararlarla da ayrılır; mesela bütün asıl üyelerin tamamının müslüman olduğu ve Hz. Muhammed'in yeterince güçlü olduğu zamanlarda Hz. Muhammed diğer kabileleri müslüman olmamaları halinde ittifakına kabul etmemektedir. *Pax Islamica*'nın şemsiyesi altında Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğer Kitap Ehli cemaatler vardı; ama bunlar arka planda idiler ve ittifakın tam üyesi değillerdi ve bu arka plan, İslam öncesi zamanlarda bilinmeyen bir ilişki şekli de değildi. Mekke'nin fethi ve Huneyn zaferinden sonraki —ki bu zamanlar Hz. Muhammed'in gücünün hemen hemen mutlak olduğu zamanlardı— ge-

lişmeler İslamî ibadetlerin kamuya mal olduğu, putların tahrip edildiği ve toplumsal düzenlemelerin Kur'an'ın ilkeleri doğrultusunda gerçekleştirildiği gelişmeler oldu. Allah'a iman kural haline geldi, bu kurala yarı-siyasî kimi putperest hareketlerinden başka herhangi bir itiraz gelmedi. Böylece müslüman, bir elçisi vasıtasıyla Allah tarafından kurulan ve yaşama şeklinin Allah tarafından Kur'an-ı Kerim'de beyan edildiği, ilahî bir şekilde yönlendirilen bir cemaate mensup olduğunu hissedebiliyor, böylelikle topluma ve onun üyeliğine derin bir güven duyabiliyordu. Bu şekilde, hükümetin hâlâ geleneksel Arabistan yapısına sahip olmasına rağmen, Kur'anî vizyonun siyasî düzeyde eksiksiz bir biçimde oluştuğu söylenebilir.

Son olarak dinî ve zihnî seviye vardır. Burada da harikulade birşey başarılmıştır. Hatırlanacağı üzere yukarıda —Hz. Muhammed'e yönelik muhalefette yeniden dirilmesine rağmen— çok-tanrı inancının düşüşte olduğu, göçebeler arasındaki en yaygın dinin 'kabilecilik' şeklinde tanımlanabileceği ve özellikle Mekke gibi yerlerde belirsiz bir tek-tanrı inanışına doğru bir eğilimin mevcut bulunduğu belirtilmişti. İslam'ın yayılmasıyla beraber belirsiz bir tek-tanrı inanışına doğru olan bu eğilim hızlandı ve belirsiz tek-tanrı inancı, İslam toplumunun dışında bile Kur'anî tek-tanrı inancına daha fazla benzedi. Bunun delili 632 ile 634 arasında İslam devletine karşı siyasî ayaklanmalara teolojik destek sağlamak için putperestliğe dönüş yerine tek-tanrı inancına sarılınmasıdır. Çeşitli kişiler peygamber olduklarını, Allah'tan kendilerine Hz. Muhammed'inkine benzer vahiyler geldiğini iddia ederek etraflarına insanlar topladılar, isyanlar çıkardılar. İslamî vizyonun zihinsel muhtevası artık İslam'ın kabul edilmediği yerlerde bile kabul görüyordu.

Hz. Muhammed'in kişisel kariyeri ile ilgili bölüme, Hz. Muhammed'in kontrolüne giren Arabistan'ın büyük ölçüde Kur'anî vizyonun gerçek tecessümü olduğunu belirterek son verebiliriz. Arabistan'ın hayatı görünürde değişmeden devam etti, ama ustaca yeniden şekillendirildi ve dönüştürüldü. Araplar İslamî ibadetin haricî şekillerini kabul ettiler ve ayrıca bu insanların yaşadığı dünya hayatı da başkalarınca Kur'an'ın emrettiği tarz olarak bilinegeldi; bu da onların gündelik hayatlarını kaçınılmaz olarak etkiledi. Bu durum daha da önemlidir, çünkü İslam dininin birleştirici gücü Araplara büyük bir coğrafî yayılım için gerekli altyapıyı hazırladı ve bu da vizyonun hayatın diğer vechelerinde de geliştirilmesini zorunlu kıldı. Bu sonraki gelişmeler bundan sonraki beş bölümde incelenecektir.

DİPNOT

Altıncı Bölüm

1. Bkz. Watt (ii, iii, iv).

Yedinci Bölüm

Sonraki Siyasî Gelişmelerin Dinî Yönü

1. Büyük Yayılma (632-750)

Bu bölümde İslam dünyasının siyasî tarihinin gözden geçirilmesi amaçlanmaktadır. Lakin bunu yaparken dinî görünüme özel bir ilgi gösterilecek ve ilkin Hz. Muhammed'in vefatından Emevi hanedanının düşüşüne kadar süren, yani 632-750 yılları arasındaki dönemi ele almak uygun olacaktır. Hz. Muhammed Medine'de 632'de vefat ettiği zaman oluşturduğu hükümetin devamı için hiçbir resmî düzenleme yapmamış, ama yönetici müslümanlar idarenin belli bir kontrol altında devam etmesi gerektiğine karar vermişlerdi. Bazı yönlerden bir kabileye benzediği için, yöneticinin kararları bir dereceye kadar kabile reisinin kararlarıyla mukayese edilebilirdi. Medine ensar ve Mekkeli muhacirler arasındaki rekabetten kaynaklanan bazı tartışmalardan sonra, müslümanların hepsi bir muhacir olan Hz. Ebubekir'i Peygamber'in halifesi olarak kabul ettiler. Hz. Ebubekir aslında hicretin öncesinden beri Hz. Muhammed'in asıl vekîliydi. Hulefâ-i Râşidîn'in ilki olan Hz. Ebubekir sadece iki sene sonra vefat etmiştir. Diğer üç raşit halife ise, Hz. Ömer (634-44), Hz. Osman (644-56) ve Hz. Ali'dir (656-61). Bu ara-

da ilk iç savaş 656'da Hz. Osman'ın katliyle ortaya çıktı ve Hz. Ali'nin halifeliği özellikle Osman'ın akrabası Suriye valisi Muaviye tarafından tanınmadı. Hz. Ali ve Muaviye arasındaki bir askerî çarpışma sonrasında Hz. Ali bir suikastçı tarafından katledildi. Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın halifeliği kazanmayı amaçlayan zayıf girişiminden sonra Muaviye halife olarak hızla ve her yerde tanındı. Muaviye'nin kurucusu olduğu Emevi hanedanının önemli halifeleri Abdülmelik (685-705), Velid (705-15), Ömer bin Abdülaziz (717-20) ve Hişam (724-43) idiler.

Hz. Ebubekir'in hüküm sürdüğü yılların çoğu Arap kabilelerinin Medine'deki merkezî hükümete karşı sürdürdükleri isyanların bastırılmasıyla geçti. İrtidat savaşları hakkında zaten birşeyler söylenmişti. İslam bağından kurtulmayı amaçlayan bu girişimlerin nasıl —mesela dinî karizma üzerine kurulu dinî liderlik gibi— yarı-İslamî bir temel edinmesi gerektiğini belirtmekten başka kişilerin ya da toplumların İslam toplumuna üye olmamak ya da bu toplumla ittifak etmemek gibi bir şanslarının pek olmadığını kaydetmek gerekir. Kur'an-ı Kerim'in (16. 106/8 vd.) ortaya koyduğu şekilde irtidat Allah'ı gazaplandıran birşeydir. 634'te Hz. Ebubekir'in vefatından önce ayaklanmalar bastırılmıştır ve İslam devleti gelişme siyasetine girişmeye ve bunu geliştirmeye artık tamamen hazırdır.

Hz. Muhammed'in gelişmeye olan ihtiyacı önceden gördüğü açıkça bellidir ve Irak'taki İran İmparatorluğu sınırlarında Arap kabileleriyle ittifaklar gerçekleştirerek ve Suriye yönünde keşif için tahkikatlar yoluyla hazırlıklar yapmıştır. Yukarıda açıklandığı gibi Arabistan dışına yayılmak için yapılan bu girişim İslamî federasyonun özelliği ve göçebelerin akın yapmaya isteklerinin yerine İslamî cihad aşkının konulması sebebiyle kaçınılmaz hale getirilmiştir. Sıradan Arabın kutsal savaşta bulunma-

sının asıl sebebi yağma isteği olabilirdi, fakat genel model düşmanın İslam'ı kabul edebileceği ve İslam federasyonunun üyeleri olabilecekleri ihtimali üzerine kurulmuştu, çünkü onlar böylelikle müslüman hücumunun muhtemel amacı olmaktan çıkıp geleceğin müslüman akıncılar haline geliyorlardı. Akıncılık tamamen ortadan kaldırılamayınca —ki iktisadî baskı da bunu hemen hemen imkansız kılıyordu— akınların Arabistan dışına yönlendirilmesi gerekiyordu.

Aslında bölgesel gelişme halife I. Ömer'den Emevi hanedanının düşüşüne kadar olan devrede —müslümanların enerjilerini iç huzursuzlukları halletmek için harcadığı dönemler hariç— düzenli olarak gerçekleşti. Sözkonusu istisnaî dönemler özellikle ilk iç savaş devresi (656-61), ikinci savaş devresi (680-92) ve hanedanın çöküş devresidir. Müslümanların Arabistan dışına açılmaya hazır olduğu sıralarda çevredeki topraklarda bir güç boşluğu sözkonusuydu. Savaşların bir dizisi 629'a kadar yarım yüzyıldan fazla bir sürede gelişti. Müslümanlar Bizans ve İran imparatorluklarını feci bir şekilde zayıflattılar; üstüne üstlük İran İmparatorluğu bu sıralarda taht çekişmeleriyle daha da kan kaybetmekte idi. 634 ve 650 yıllarında müslümanlar iki imparatorluğu da kesin surette yendiler ve İran yönetimini karşı konulamaz bir bozguna uğrattılar, aynı zamanda Libya, Mısır, Filistin, Suriye ve Irak'ı almışlar ve İran'ın birçok bölümüne yerleşmişlerdi. Gelişme ilk iç savaşın neden olduğu düzensizlik yatıştıktan sonra da devam etti, fakat asıl gelişmeler Emeviler devrinde 692-720 arasında vuku bulan ikinci iç savaştan sonra gerçekleşti. Kuzey Afrika sahilleri Fas'a kadar fethedilmişti. Daha sonraları Güney Fransa'daki Norbon'a kadar ilerleyen müslümanlar İspanya'da önemli bir direnmeyle karşılaşmadılar, doğuda ise Maveraünnehir İslam topraklarına ka-

tılırken Pencap'ta bazı müslüman yerleşim bölgeleri oluştu.

Bu harikulade gelişmenin büyük bölümü Arap olmayan müslümanlardan müteşekkil ordularla başarılmıştır. Sonraki devrelerde, yani 700'den sonra İranlılar doğudan, Berberiler batıdan savaşa katılmışlardı —tabiî ki müslüman olduktan sonra. Halifeliğin sınırlarının sabitleşmesi, 720'lerde ulaşılan sınırların ilerisi ile uğraşabilecek beşerî gücün yetersizliğindendir. Charles Martel'in (Tours veya Portiers'de) 732 tarihli o göklere çıkarılan zaferi bir müslüman akıncı grubunun püskürtülmesinden başka birşey değildi. Fakat bu, olası müslüman akınlarını yavaşlatarak bir şekilde durdurmuştur. Çünkü akınlar, Pirene dağlarının kuzeyindeki çok da para etmeyen ganimetleri elde etmek için harcanan çabaya değmeyeceğinden dolayı duraklamıştır. Buna benzer şeylerin doğuda da gerçekleştiği söylenebilir.

Şu da ayrıca belirtilmelidir ki, gelişmenin ilk safhasında, daha Hz. Ömer zamanında, gerekli bütün idarî tedbirler alınmıştır —ki bu tedbirler alınmasaydı, gelişme de bu denli büyük çaplı olmazdı. Hz. Muhammed'in arkadaşları ilk olarak fethedilen toprakların fethe iştirak edenler arasında bölünmeyeceğini, onu işleyenlere bırakılacağını ve kira ve vergilerin de devlet hazinesine ödeneceğini karara bağlamışlardır. Bu hazineden bütün müslümanlara ganimetler ödenecektir. Bu durumda eli-ayağı tutan bütün erkekler bir hayat kurmada serbest bırakılmışlar ve gayretlerini askerî seferlere veya elde edilen bölgelerin yönetimine ayırır hale gelmişlerdir. Sistemin 8. yüzyılda da devam ettiği görülmektedir, ama detayları hakkında yeterince bilgimiz yoktur. Bu sistem yavaş yavaş değişmiş olsa gerektir. Artan refahla beraber Araplar uzak seferlere gitmemeye meyleder hale gelmişlerdi. Ordular kurabilmek için maaştan başka teşvikler de gereki-

yordu. 7. yüzyılın sonlarına geldiğimizde Arap olmayan müslümanların sayısı hayli önemli bir yekûna ulaşmıştı; fakat bunların büyük bir kısmı —mesela Irak halkı— iyi asker olma kabiliyetinde değildi. Bu müslümanlaşma süreci, başka birtakım sebepler de işin içine girince, devletin tahsil ettiği cizye miktarındaki düşüşün hızına yeni bir ivme kazandırdı; dolayısıyla adam başına düşen ganimet miktarı da azalmış oldu. Hatta Arap olmayanların Araplarla aynı ganimeti almadığı gözönüne alındığında, birçok müslümanın geçinebilmek için seferden başka işler yapmak zorunda olduğu kolayca düşünülebilir. Sistemin çöküşü hakkındaki bilgilerin kıt olmasına rağmen, şurası açıktır ki, sözkonusu sistemin sona ermesi, İslam-öncesi kabile kavramının etkileri hâlâ devam ediyor olsa bile İslamî fikirlerin —ve özellikle devlet fikrinin— daha üst düzey bir gelişimi anlamına geliyordu.

750 yılından önceki dönemde meydana gelen ayaklanmaların ve halk mücadelesinin çoğu şahsî rekabetlerin ve hırsların sonucudur ve fikrî hiçbir temeli yoktur. Birinci ve ikinci iç savaşlar ile Cemel Savaşı'nda somutlaşan Hz. Ali karşıtı isyanın üçü de —en azından özünde— bu tür özellikler taşırlar. Diğer taraftan siyasî davranışlarının fikrî —ve hatta dinî— bir temeli olan ve daha sonraları Hariciler ve Şiiler içinde önemli yerlere gelecek olan bazılarının da Birinci İç Savaş'a katılmış olduğunu görüyoruz. Bu grupların faaliyetleri somut birtakım formülasyonlarla belirlenmiş fikirlere dayandığından, bunların İslam devleti fikrinin ve İslam toplumunun kendi hakkındaki kavramsalının teşekkül ve tekâmülünde çok büyük etkileri olmuştur.

İlk Hariciler bazı işlerini onaylamadıklarından dolayı Hz. Ali'den ayrılan veya dışarı çıkan *(haracû)* küçük bir insan topluluğuydu. Asıl gayeleri devlet ilişkilerinin kesin bir şekilde Kur'an-ı Kerim'le uyumlu bir tarzda yapıl-

masıydı. Onlar bunu, Kur'an-ı Kerim'de geçen 'Allah'tan başka hüküm verecek yoktur' *(la hükm illa'llah)* ibaresiyle gösterdiler. Bunlar Hz. Osman'ın öldürülmesiyle (656) ilgili olmamalarına rağmen, bunu gerçekleştiren grubun haklı olduğunu, çünkü Hz. Osman'ın valilerinden birine karşı Kur'anî bir kaideyi uygulamadığını söylüyorlardı. Bu hususun onların toplum fikriyle doğrudan ilişkisi vardı. Onlar gerçek müslümanlar toplumundan 'cennet ehli' diyerek bahsediyor; dosdoğru bir hayat yaşamaları ve İslam toplumunun bir üyesi olmaları hasebiyle hepsinin cennete gideceğini farzediyorlardı. Onların gözünde, ciddi bir günah işleyen (yani Kur'anî bir kaideyi ihlal eden) kişi İslam toplumu üyeliğini kaybediyordu; o artık cehennemliklerden olmuş ve İslam toplumunun bir üyesi olma hakkını da kaybetmişti. Çünkü cennet ehliyle aynı gruptan sayılması, grubun diğer üyelerini lekeleyebilecek ve onların cennete girme şanslarını tehlikeye sokabilecektir.

Bu cafcaflı teorilere rağmen, Hariciler pratikte sayıları 30 ile 500 arasında değişen gruplar halinde, terörizm veya haydutluktan çok farklı olmayan bir şekilde şehir kenarlarında veya ticaret yollarında kamplarda geçinmeye çalışan küçük insan gruplarıdır. Teorinin en uç şekline göre sadece bu belirli gruplarda bulunanlar gerçek müslümanlardır. Bu inancın sonucu geleneksel Arap fikirlerine göre diğerlerinin meşru olarak öldürülebileceği veya soyulabileceği, bunun günah olmadığıdır. Bundan dolayı haydutluk ve terörizm meşrudur. Allah'tan, bu doktrinin daha mülayim şekilleri de vardı. 690'dan beri Basra'da yöneticilik yapan Hariciler olmadığı halde, yaşamlarını burada sürdürmek isteyen Hariciler bulunuyordu ve bunlar sözkonusu ilişkilerini meşrulaştırabilmek için doktrinlerinde belli revizyonlar yapmak zorundaydılar. Sürecin ayrıntılarını burada açıklamaya gerek yoktur, fakat onların

artık Harici olmayan müslümanları en azından muvahhidler olarak tanımaya başladıklarını söyleyebiliriz.

Bu gerçeklerin altında nelerin yattığını ortaya koymaya yönelik çalışmalar önemlidir. Kaynakların incelenmesi Haricilerin aslında iktisadî mülahazalarla hareket ettikleri yolunda hiçbir kanıt sağlamaz. Araştırıldığında görülür ki ayaklanmaların ana sebebi, yaşam şekillerindeki değişiklikten kaynaklanan emniyetsizlik hissidir. Bu kimseler daha önceleri muhtemelen göçebe olan kabilelerden gelmektedirler, fakat şimdiki seferler eski akınlara az-çok benzeseler de, daha yüksek bir seviyede örgütlenmişlerdir ve bunların içinde yer alan şahıslar da sık sık özgürlüklerinin kısıtlandığını düşünüyor olmalıdırlar. Ayrıca çöl kökenli bu kişiler seferler sonrasında çöle dönmek yerine Basra gibi kamp şehirlerine döndüler —ki buradaki hayat da çöldeki hayattan çok daha düzenli idi. Böylece Harici hareketin varoluşunun en temel sebebi, bu önceki göçebelerin, güvensizlik duygusunun itici gücüyle, çölde alışmış oldukları küçük samimi grubu İslamî bir temelde tekrar meydana getirme arzusuyla açıklanabilir. Ayrıca ilk Haricilerin kabilesel ilişkileri incelendiğinde, bunların birçoğunun kişinin kabilesine neredeyse mutlak bağımlı olduğu kabilelerden geldikleri görülür. Böyle durumlarda kabile, karizmatik bir toplum, yani üyelerinin hayatına anlam ve önem kazandıran, insan-ötesi kimi nitelikler taşıyan ve bu niteliklerin kabilenin tüzel kişiliği tarafından yürütüldüğü bir toplum olarak görülüyordu.

Böylece Hariciler bu emniyetsizlik ve gerginlik ortamında insan toplumlarının temelde dinî kavramlarına sarılmış oluyorlardı. Onlara göre ideal İslam toplumu cennet ehlinden müteşekkil bir toplumdur. Yani öyle bir toplumdur ki üyelerine cennete girmeyi aşağı yukarı garanti etmiştir; bu da hayatı anlamlı ve önemli yapan bir-

şeydir. Bu fikrin kökü Kur'an-ı Kerim'e dayanır, fakat birçok şeyin değiştiği ilk fetih dalgası sonrasında bunun tekrar vurgulanmasında yarar vardı; olayların bunlardan sonra kazandığı akış şeklini —ki bu orijinal bünyenin yeniden canlandırılması diye de yorumlanabilir— izlemek ilginç olabilir. Ilımlı Hariciliğin son durumu başka bir mezhep olan Mürcie'nin durumundan farklı değildir. Fakat Mürcieler, Haricilerin ciddi bir günah işleyenin İslam toplumundan çıktığını açıkça reddettiklerinden, onlardan ayrılırlar. Haricilerin ahlakî taassubu bütün günahların İslam toplumundan ihraç ile cezalandırılmasını gerektirir ve bunun uygulanması da siyasî olarak mümkün değildir. Mürcie'nin suçlulara suçuna göre ceza verilmesini öngören görüşü, normal bir devlete temel olabilecek yegâne görüştür.

Daha sonraki dönemlerde Mürcielerin bazıları, kimlerin mü'min yani İslam toplumunun bir üyesi olacağı yolundaki görüşlerinden dolayı doğru yol dışında görülmüşlerdir. Bununla birlikte ilk Mürcielerin, büyük günahların genelde kişiyi İslam'dan çıkarmayacağı şeklindeki temel akideleri aslında Sünnilerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Sünniler ayrıca Harici tezlerinin İslam toplumunun karizmatik bir toplum ve bu toplum mensuplarının da cennet ehli olduğu yolundaki olumlu yönlerini kabul edip geliştirmişlerdir. Günahlar konusundaki hassasiyetin azalmasını engellemek için de, bütün müslümanların en sonunda cennete gidecekleri gerçeğine rağmen, ilk olarak günahlarına karşılık belli bir süre ceza görecekleri inancı gelişmiştir. Sözkonusu ceza dünya hayatında veya cehennemde olabilir, ayrıca cehennem cezasının müddeti de azaltılıp insanlar bu müddet sonunda cennete gönderilebilirler. Kimlerin mü'min olduğu yolundaki tartışmalardan sonra kişiyi İslam dışına çıkaracak tek şeyin şirk ya da Allah'a ortak koşmak

olduğu konusunda ittifak sağlanmıştır. Zaten bu hususta Kur'an'da açık ve reddedilmesi mümkün olmayan ifadeler mevcut olduğundan sözkonusu ittifakta hemen hiçbir çatlak meydana gelmemiştir. Sırası gelmişken Müslümanların ilahî bir hukuka, Şeriat'a sahip olmalarını kendi toplumlarının karizmatik bir toplum olduğu yolunda bir işaret şeklinde değerlendirdikleri de belirtilmelidir. Bu görüşün önemli sonuçlarından birisi, Allah'ın emirlerini yerine getirmemenin onları inkâr etmekten çok daha önemsiz olduğunun kabulüydü; şarap içmek, şarap içmenin Allah'ın emri olmadığını söylemenin yanında hayli küçük bir günah idi. Allah'ın emirlerinin yerine getirilmemesi, kişisel cezayı gerektiren huslardır. Fakat sözkonusu emirlerin reddi toplumun temeline bir saldırıdır.

Haricilerin karşı kutbunda Şiiler bulunuyordu. İlk Şiiler Hz. Ali'ye tâbi olanlardan küçük bir Arap grubuydu, daha sonraları 687'lere kadar çeşitli yerlerde isyan eden küçük topluluklar da bunlara katıldılar. Sözkonusu tarihten hemen hemen Emeviler devrinin sonlarına kadar Şiiliğin asıl ifadeleri yeraltı hareketleridir. Ayrıca Şii akidesi Hz. Muhammed'in de mensup olduğu Haşimilerin tabiatüstü güçlere sahip olduğu inancını da barındırmaktadır; bu güçler de Hz. Muhammed'de tezahür eden ve sonraki nesillere miras kalan veya aktarılan güçlerdir. Bu, modern toplumsal terimlerle karizmatik lidere olan inanç olarak tarif edilebilir. Gerçek karizmatik liderler —ilki Hz. Ali, sonra oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin— siyasî faaliyetlerinde başarılı olmaktan çok uzaktırlar. 680'de Kerbela'da bir Emevi ordusuna karşı bir çölde kimsesiz bir biçimde mücadele eden Hz. Hüseyin'in müthiş mağlubiyeti ve kahramanca şehid oluşundan sonra yeni bir fikir üretildi. Ayaklanmanın liderleri kendilerini karizmatik liderler olarak değil, öyle bir liderin mümes-

silleri olarak tanımlamadılar. Bunların ilk misali Kûfe'de bir ayaklanmaya (685-7) liderlik eden ve Hz. Ali'nin bir diğer oğlu olan Muhammed İbn el-Hanefiyye'ye vekâlet iddiasında bulunan el-Muhtar'dır. Fakat bunun başka örnekleri de vardır. Bu anlayış, kitlelerce öldüğü zannedilen imamın zamanı geldiğinde gizlendiği yerden ortaya çıkacağı inancına kadar çeşitlilikler arzediyordu.

Karizma sadece Hz. Ali ve onun nesline hasredilmemiş, bazen de Hz. Muhammed'in amcası Abbas ve yeğeni (Hz. Ali'nin kardeşi) Cafer ve onların nesline ait olduğunu iddia eden bir Şii inancı ortaya çıkmış ve bu inanç 750'de Emeviler hanedanının yerine Abbasilerin gelmesini sağlayan hareketin temeli olmuştur. Abbasi hareketi gelişim aşamasında karizmatik liderin vekili olan bir kişi tarafından yönetilmiştir. Bu hareket, lehinde çalıştığı lidere, onun isminden bahsetmeksizin, 'Peygamberin halefi olarak seçilecek kişi' gibi müphem bir şekilde işaret ederek Şii duygularını bir dereceye kadar kullandı. Böylece ümitler fazlalaştı ve Ali'nin değil de Abbas'ın soyundan gelen birinin halifeliğe seçilmesi büyük bir şaşkınlığa yol açtı. Abbasi halifelerinin Şiiler ve Şii sempatizanları ile bir yüzyıl boyunca uğraşmaları da bu şaşkınlıkla açıklanabilir.

Hariciliğin, insan hayatının anlamını bir kabileye mensubiyeti bağlamında açıklayan Bedevi Araplar arasında ortaya çıktığını ifade etmiştik. Aynı şekilde Şiiliğin de ilk olarak güney Arabistan'daki Arap kabileleri arasında yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu, Hariciliğin emniyetsizlik ve gerginlik zamanlarını takiben ortaya çıktığını belirten hipotezi destekleyici bir durumdur. Bu insanlar daha sonra karizmatik lidere dönüş yaptılar, çünkü güney Arabistanlılar yüzyıllar boyunca selametin menşei ve sebebi olarak yarı-tanrısal bir hükümdar arayışı içinde olmuşlardı. Kökenlerinin benzerliğine rağmen

—veya belki de sadece ondan dolayı— Şiiler ve Hariciler kesin olarak birbirlerine muhaliftirler; her biri diğer cemaatin İslam ümmetinin selamet ümitlerini tahrip ettiği düşüncesindedir. Hariciler müslümanların bir bütün olarak doğru kararları almakla mükellef olduklarını, halbuki tek bir adamın kolayca yanlışa düşebileceğini düşünmüşler; Şiiler ise tam tersine karizmaya sahip tek bir kişinin doğruya erişebileceğini, karizmasız sıradan insanlar kalabalığının ise yanlışa düşmesinin hemen hemen kesin olduğunu belirtmişlerdir.

Haricilik ve Şiilik böylece İslamî görüşün iki rakip tarafı olmuşlar, her ikisi de farklı yönlere önem vermişlerdir. Her iki yönün —yani karizmatik toplum ve karizmatik lider düşüncelerinin— de Kur'an-ı Kerim'de nüveleri mevcuttur, fakat öyle üzerinde çok fazla durulmamıştır. Kur'an-ı Kerim'in, içerdiği fikirler üzerinde herhangi bir vurguya gidilmeksizin kabulünün, Emeviler boyunca birçok müslümanın genel tutumu olduğundan ve genel İslamî çizginin de bu merkezde olduğundan bahsedilebilir. Hariciler müslümanları toplumlarının karizmatik bir tabiata sahip olduğu konusunda ikna etme gayreti içerisinde olmuşlar, Müslümanlar da zaman içinde Haricilerin bütün fikirlerini kabul etmeseler bile İslam toplumunun karizmatik bir toplum olduğu düşüncesini genel olarak benimser hale gelmişlerdir. Aynı şekilde Şiiliğin karizmatik bir liderin elzem olduğu yolundaki inancı —belki de Müslümanların böyle bir lidere sahip oldukları gerçeği— bu mezhebin fikirlerinin çoğu kabul edilmese dahi genel bir kabul görmeye başlamıştır, hatta Abbasilerin hilafet teorilerinin Şii düşüncesine tatmin edici bir cevap verememesine rağmen, Abbasi halifeleri bile belirli ölçülerde karizmatik liderler olarak görülmüşlerdir. Maamafih bu ifadeler Abbasi halifesinin kendilerini destekleyenlerce karizmaya sahip olarak görüldükleri ve böylece bir ölçü-

de Kur'anî görüşün bu yönünü tatmin edici bir şekilde gerçekleştirildiği inancını inkâr etmek anlamına gelmemelidir.

2. İslamî Şekillerin Oluşması (750-950)

750'den sonra 1258'e kadar halifelik sureta, Abbasilerdedir. Tek istisna İspanya'dır, 765'de Abbasilerden kaçan bir Emevi prensi kendisi ve soyu için bir emirlik kurmuştur. Bundan başka Abbasi devrinin ilk iki yüzyılında halifeliğin sınırlarında belli başlı bir değişiklik olmamıştır. Bununla birlikte hükümdarlığın bir diğer hanedana geçmesi kişiliklerin değişmesinden daha fazla birşeydir, siyasî yapı içindeki güçlerin tamamıyla yeniden belirlenmesi anlamına gelmektedir. Bu değişiklikle beraber geleneksel Arap unsurunun siyasî gücü önemli ölçüde azalmıştır. 750'ye kadar halifelik hâlâ Arap kabilelerinin bir federasyonuydu ve sonuçta Arap olmayan biri Müslüman olunca aynı zamanda bu Arap kabilelerinden birine yanaşmak durumunda kalıyordu (mevlâ, çoğulu mevâlî). Himaye edilmek daha aşağı bir pozisyonu simgelediği için, bu düzenleme Arap olmayan müslümanlar tarafından şikayet edilecek bir durum olarak görülüyordu. Abbasilerin Emevilere karşı kampanyalarındaki programlarının bir kısmı himaye edilenlerin bütün haklarını sağlamaktı. Bu bilhassa İranlıların ve İranlılaşmış Arami unsurların siyasî gücünün artışı anlamına geliyordu. Buna paralel olarak hükümetin başşehri ve yerleşim merkezi, Arap olan Şam'dan, İranlılaşmış Bağdat'a taşındı. Devlet bürokrasisi genellikle İran (Sasani) İmparatorluk memurlarının çocuklarının elindeydi. Hükümet şekli ve saray teşrifatı, merkeziyetçi İran geleneği örnek alınarak yeniden tanımlandı. Bu ayrıca bir zorunluluktu, çünkü uzun tartışmalar sonucunda karar alınabilen daha demokratik Arap şekilleri büyük bir im-

paratorluğun etkili bir şekilde kontrol edilmesine imkân tanımıyordu.

Halifeliğin siyasî sınırlarında 950'ye kadar küçük bir değişikliğin gerçekleşmesine rağmen, sınır içindeki belirli bölgeler az-çok halifenin doğrudan kontrolünden çıkmıştı. Bu, bir eyalet valisinin veliaht olarak bir oğlunu veya akrabasını ataması için halifeye ısrar edecek kadar güçlü olduğu zaman ortaya çıktı. Bu ilk yarı-bağımsız hanedanlardan birisi 820-872 aralarında İran'ın doğu kısmında hüküm süren Tahirilerdi. Daha önceleri İdrisiler ve Ağlebiler Fas, Cezayir ve Tunus'ta gerçekte bağımsız yönetimler tesis etmişlerdi. Tahirilerden sonra İran'da Saffariler ve Samaniler vardı ve Samaniler İran'ın ve ayrıca Maveraünnehir ve Afganistan'ın büyük bir kısmında hüküm sürmüşlerdi. Diğer bölgelerde birçok başka hanedanlar vardı. Yeni bir faktör 909'da Fatımiler Tunus'u fethetmesiyle ortaya çıktı. Fatımiler Müslüman bölgelerin çoğunda siyasî egemenliklerini tesis edememiş olmalarına rağmen, teorik düzeyde bütün İslam topraklarının gerçek yöneticilerinin kendileri olduğu iddiasında bulunmuşlardı. Fatımilerin Abbasilere yönelik tehditleri 629'da Mısır'ı fethetmeleriyle daha da ciddileşti.

Bu yarı veya tam bağımsız hanedanların ortaya çıkmasına rağmen Abbasiler bir süre daha belli oranda güçlerini korudular. Çöküşlerine yol açan bir adım 850'den kısa bir süre sonra atıldı. Türklerden veya onlara benzer kavimlerden devşirilen paralı askerler halifeleri azledebilecek ya da kendi istedikleri kişiyi halife seçtirebilecek bir güce eriştiler. Sadece paralı askerlerin ekibiyle çalışmaya hazır olan prensler halife olabiliyorlardı. Tahta geçebilmek için en yaşlı hanedan mensubu olmak gibi bir kural yoktu; ayrıca bir yer boşaldığı zaman buraya gelmesi teorik olarak mümkün pek çok Abbasi hanedanlık mensubu ortaya çıkıyordu. 9. yüzyılın sonları ve 10. yüz-

yıl başlarında askerî güç daha fazla itibar görür hale geldi. 945'ten itibaren askerî güçten tamamen mahrum bir hale gelen halife, Bağdat da dahil olmak üzere halifeliğin merkezî bölgelerine yönetici olarak İranlı Buyi veya Buveyhi hanedanlarından birini 'tayin' etmek, yani 'tanımak' zorunda kaldı. Buveyhiler Şiiliğin İmamiye şeklini —bu konuda daha ayrıntılı bilgi daha sonra verilecektir— benimsemişlerdi ve hükümleri altında Şiilerin durumu hayli düzeldi, fakat müslümanların çoğu hâlâ Sünni mezheplere mensup olmaya devam etti. 750'den sonraki iki yüzyıl Sünniliğin kök saldığı yüzyıllar olarak tanımlanabilir.

Abbasiler, mücadeleleri sırasında sadece himaye edilenlere değil, Emevilere yönelik dinî eğilimli Arap muhalefetine de dayandılar; ki sözkonusu muhalefet zaman zaman 'dindar muhalefet' olarak da adlandırılmakla birlikte, ne Harici ne de Şii bir kitlenin mevcudiyeti sebebiyle bunlara 'genel dinî hareket'. demek belki daha doğru olabilir. Bu insanları halifeliğin belli-başlı şehirlerinde camilerde oturarak dinî meseleleri ve özellikle fıkıh sorunlarını tartışan ve Kur'an-ı Kerim'de açıkça anlatılmayan birçok önemli konuda genel bir anlayış ve yorum geliştiren insanlar olarak tanımlamak mümkündür. Ya da daha kesin bir ifadeyle her bir şehirde genel bir yönelim oluşmaktaydı, ama yönelimler şehirden şehire farklılıklar gösteriyordu. Hukukî açıdan bunlar genellikle 'eski fıkıh okulları'[1] olarak adlandırılırlar; diğer meselelerle de uğraşmakla birlikte, fıkıh bu grupların muhtemelen temel ilgi sahasını oluşturmaktadır. Gerek bu hareketin kendilerini desteklemiş olması ve gerekse başka sebeplerle, bir taraftan farklı mahallî gruplar arasında bir uyum meydana getirmeye çalışan Abbasiler bu hareketin çeşitli görüşleri belli ölçüde tanımışlardır.

Dünyevî veya putperest Arap fikirlerine göre hüküm

süren Emevilerin aksine, Abbasiler'in İslamî prensipleri yukarı çıkardıkları ve onlara göre hüküm sürdükleri imajı, güçlerini arttırmaya yönelik propagandalarının ve iktidarlarının meşruluk temelinin bir kısmını oluşturuyordu. Abbasilerin İslam hukuk okullarına karşı tutumları onların bu yönde bir eğiliminin mevcut olduğunu gösterir, ne var ki kendilerini Emevilerden farklılaştırma amacına yönelik olarak yürüttükleri propogandada bunu iyice vurgulamaya özen göstermişlerdir. Bu arada o dönemle ilgili bilgileri temin ettiğimiz kitapların Abbasi egemenliği altında yazıldığını ve yazarların da yöneticileriyle zıtlaşmayı pek tercih etmeyeceklerini de göz önünden uzak tutmamak gerekir. Emevi halifelerinin ve yöneticilerin kişisel olarak Abbasilerden daha az dindar olduğunu gösterecek bir delil yoktur. Bununla birlikte Emevilerin, İslamî prensipleri Abbasiler kadar izlemedikleri görüntüsü mevcuttur. Eski okulların fikirlerinin ve genel dinî hareketin henüz yöneticiler tarafından tanınma aşamasına gelmemiş, çekirdek halindeki hareketler olduğu düşünülebilir; bu bağlamda Şam, Medine ya da Basra'dan muhtemelen daha az gelişmiştir. Bununla birlikte Emeviler, reaksiyoner muhalefet hareketlerini bastırabilmek ve mevcut siyasî güç dağılımını meşrulaştırıp bunun devamını temin edebilmek için, meselâ herşeyin ilahî olarak belirlendiği gibi İslamî olarak adlandırılabilecek kimi ilkeleri savunmalarına rağmen, eski Arap fikirlerini başka yollarla takip etmeye ve onlardan kaynaklanan gayr-i İslamî uygulamalara devam ediyorlardı. Abbasilerin merkez yönetiminin genellikle İranlıları örnek almasına rağmen İslamî hareketi tanıması, bu hareketin Sünniliği oluşturması için gerekli şartları hazırladı.

Bu olayın bir görünümü, İslam hukuku veya şeriatın gelişimi ve tekâmülüdür. Abbasi halifelerinin isteği şüphesiz ki gelişimi hızlandırdı. Bir zamanlar insanlar için

"bu meselede bizim arkadaşların, bizim mektebin fikri şöyle şöyledir" demek son derece alışılmış bir durumdu. Bunun doğruluğuna ilişkin kanıtlarını sunması gerektiğinde, genellikle bu okulun daha önceki nesillere mensup mütemayiz şahsiyetlerinin fikirlerine atıflar yapılırdı. Bununla birlikte, zamanla sözkonusu fikirler Hz. Muhammed'in hadislerine yapılan atıflarla da kanıtlanmaya çalışıldı. Delil göstermenin bir diğer şeklinin tarafsız denebilecek kimi tarafları mevcuttu ve diğer mektebin alternatif fikrine karşı kendi fikrini muhafaza etmek isteyen herhangi bir mektebin bu şekilde kendi tezini kanıtlaması daha makbul bir durumdu. Arapların kültürel kaynakları sözlü olduğundan, hadisin delil olarak kabul edilebilmesi için rivayet edenlerin isimlerinin sıralandığı zincirin varlığı zorunludur. Bu raviler zinciri, isnad veya rivayetin desteği olarak bilinir ve şöyle bir şekil alır: A, B'nin şöyle rivayet ettiğine göre, C, D'nin şu şartlarda Hz. Muhammed'in şöyle dediğini duymuş...

Önemli fıkıh alimi Şafi'den (ö. 820) sonra, Kur'an-ı Kerim'de geçmeyen konuların, Hz. Muhammed'in aynı konudaki bir hadisine dayanarak halledilmesi gerektiği genel olarak kabul edilmiştir. Rivayet, *hadis* veya *haber* olarak bilinir, İngilizcesi atadan nakledilen rivayet anlamına 'tradition'dır (gelenek). Hadis ilmi hızlı bir şekilde genel dinî hareketin ayrı bir şubesi haline gelmiştir. Daha sonraları uydurma hadislerin Hz. Muhammed ağzından çıkması mümkün olmayan sözler olduğu anlaşılmıştır. Ravi zincirleri, böylelikle isimleri geçen şahısların aslında birbirleriyle karşılaşabilmesini tahkik etmek ve rivayetin kusursuz olarak nakledildiğine güvenilebilmesi ve herhangi bir dinî düşünceye aykırı görüşü almamak için dikkatlice muayene edilmişlerdir. Bu çalışma, geniş biyografik incelemeleri ortaya çıkarmış ve birçok biyografi sözlükleri, hadis rivayet eden kişiler, sonraki âlimlerin onların râvî olarak güveni-

lirliği üzerindeki görüşleri ve ölüm tarihi hakkında temel bilgiler vermişlerdi. Bahsettiğimiz hadis kritikleri neyin kabul edilip neyin reddedileceği hakkında halifelik topraklarındaki birçok insan arasında az çok genel bir şuurun belirlenmesine epeyce yardım etmiştir.

Genel şuur oluşumuna yardımcı olan diğer bir faktör en ünlü râvîlerden hadis toplamak için talebelerin İslam dünyasını dolaşmalarıdır. Bu, bölgesel mekteplerin tecrit olmasını engellemiştir. Böyle bir seyahatin sonucu olarak farklı ravi zincirleri tarafından desteklenen aynı hadisi bulmak genel hale gelmiştir. Ayrıca aslında aynı olan hadisi küçük farklılıklarla, veya büyük farklılıklarla bile bulmak genel hale gelmiştir. Bu olay sahih olarak kabul edilen hadislerde bile görülebilir, sahih hadisler dışında ise büyük farklılıklar vardır. Aralarında bir takım farklılıkların mevcudiyetine rağmen 9. yüzyılın ortalarında eğitilmiş sünni müslümanlar arasında büyük bir birliğin var olduğu kolaylıkla görülebilir. Bu birlik belirli hadis kitaplarının *sahih* sayılmasıyla sağlanmıştır. Bu kitapların en eskileri, Buhari (ö. 870) ve Müslim (ö. 875) tarafından yazılanlarıdır. Bu geniş birliğin tayini İslam dünyasının bütünüyle gelişimi için önemli bir başarıdır. Fakat bu husus, modern bilim adamının kolaylıkla yanlış anlayabileceği birşeydir. Çünkü modern akademisyen, tarihî kategorilerin şartlarında düşünmektedir, halbuki birliğe ulaşan kişiler kendilerini mutlak bir tarafsızlığı aramakla sınırlandırmış akademik tarihçiler değil, kendi yüzyıllarında toplum düzeniyle derinden alakalı kişilerdi. Onların ulaştığı birlik aslında İslam toplumunun yapısı ve İslamî yaşam şekli hakkındadır ve bu birlik, İslam toplumlarının bin yıldan fazla süren siyasî serencamındaki istikrarı simgelemektedir.

Genel dinî hareketin birçok üyeleri aslen hadisler konusundaki çalışmalarla ilgilenirken, diğerleri ilgilerini

daha çok hadislerle temellendirilen akidelere çevirmişlerdir. Bu insanlar ilk olarak ve en başta ilk şeriat mekteplerinin devamıdırlar; fakat hadis konulu çalışmaların çoğalması, hukukî konularda devrimsel değişikliklere yol açtı. Bunun detaylarını izlemek zordur, çünkü sonraki bir zamanda kabul görecek akideleri ilk alimlerin doktrinlerine isnad etmek hayli yaygındır. Bu sürecin doğal sonucu, artık kaybolmuş olan daha küçükler okulların yanısıra, eski hukuk okullarının yerine diğerlerinin geçmesidir. Bazı metinlerde *mezhep* terimi okula (mekteb) tercih edilmiştir. Çünkü bu okullar sadece fıkhî teorileri değil, ayrıca günlük yaşama etki eden pratik meseleleri de ihtiva ederler. Miras ile ilgili hükümler gibi daha kesin fıkhî meseleler kadar ibadet etmenin de bazı detaylarını içerirler. Dört büyük mezhep Hanefi, Şafi, Maliki ve Hanbeli'dir. Şafi'nin kurucusu açıklanmıştı. Hanefilik, ismini Ebu Hanife'den (ö. 767) almakla birlikte ondan sonra gelenler tarafından geliştirilmiştir. Malikiler, Medine'li Malik İbn Enes'in (ö. 795) taraftarlarıdırlar. Hanbeliler Bağdat'lı Ahmet bin Hanbel'i (ö. 855) izlerler. Sünniliğin 9. yüzyılın ortalarında kurumlaşabilmesi işte bu mezheplerin oluşmasıyla gerçekleşebilmiştir; ne var ki bu hususun siyasî bir yönünün de mevcut olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Hükümetin kısmen de olsa tanıdığı çeşitli entellektüel grupların ortaya çıkması, siyasî güç dengesinde değişikliklere yol açmıştır. Standart eğitimin tamamlanmasını takiben kimi ihtisaslaşma fırsatlarıyla sözkonusu kişiler yeni bir sınıf, *'ulema'* ya da alimler sınıfı oluşturmuşlardır. Özellikle kadılık gibi çeşitli meslekler bu kişilere açıktır ve haliyle kadılar hükümetle yakın ilişki içindedirler. Genel olarak ulema halifeliğin Şeriat'a göre yönetilmesi taraftarıydı. Bu hususun objektif olarak iyi birşey olmasına ilaveten, Şeriat'ın neyi nasıl emrettiğini açıkla-

yacak olanın ulema olması sebebiyle, ulema için —hem kişisel, hem de sınıfsal olarak— özellikle iyidir.

Böylesi bir siyasî tavır, bir başka grubu, devlet memurlarını ya da katiplerini ise ters bir biçimde etkilemiştir. Bunlar hakikatte bir nevi kast oluşturan profesyonel yönetici grubudurlar; kadrolarını oğullarına miras yoluyla aktarırlar. Aslında bazıları müslümanların fethinden önce İran İmparatorluğu'nu yönetenlerin nesillerinden gelirler ve mesleklerini kaybetmemek için müslüman olduklarından İslam'a derinden bağlanmamışlardır. Bütün memurlar teorik olarak halifenin gücünü artırmaya çalıştılar, çünkü bu onlara yönetim işlerinde daha büyük özgürlük verebilirdi. Bilhassa halifenin Şeriat'a itaatten kurtulmasını arzuladılar. Çünkü halifenin dinî hukuka bağlılığı, idarî işlerin rakipleri olan ulemanın kontrolü altına gireceği anlamına geliyordu.

Münasebetlerin bu apaçık ihtilafı başka ihtilaflarla da ilişkiliydi. Bu mesele belki de anlaşılması en kolay olan husustur, fakat ulema ve memurları ortaklık yaparken bulduğumuz ve karışıklıktan dolayı bir parti olarak değil de bir blok olarak adlandıracağımız siyasî çıkarlar kompleksinin özünü oluşturmuyor olabilir. Memurların yanında birçok İranlı ve Şii sempatizanı yer alıyordu. Şiiler karizmatik bir lider, memurlar da halife için daha fazla güç istiyorlardı. Şiilerin söylediği gibi eğer halife karizmatik bir liderse, ulemanın kararlarını geçersiz kılabilirdi. Memurlar İran kültürünün taşıyıcıları oldukları için, bazı İranlıların onlarla bir olması da anlaşılır bir husustur. Böylece otokratik blok oluştu. Diğer taraftan ulemanın durumu, halife ve yönetimin Şeriat'a tâbi olduğunu gösteriyordu. Burada birçok Arabın demokratiklik veya eşitlik taraftarı tutumuna işaret edilmiştir. Bu, müslümanların selameti için gerekli olan karizmanın sadece bir lider olmadığı, toplu bir birlik olarak toplumun kendisi oldu-

ğunu hisseden bütün şahıslara karşı da iyi olmuştur. Çıkarların böylece gruplandırılması 'meşruiyet taraftarları'nı meydana çıkarmıştır.

Bu iki kompleks 9. yüzyılda müslümanların yöneldiği ana eğilimleri içine alır gözükmektedir. İki bloğun nisbî gücünü ölçmek zordur, fakat 9. yüzyılın ilk yarısında halifelerin iki tarafın azami desteğini kazanmak ve tutmak için çalışmaları ve ayrıca ikisi arasındaki gerginliği azaltmaya yönelik gayretlerinden dolayı güçsüzleşmiş olmaları ihtimali çok düşüktür. Kalkıştıkları en göze çarpan uzlaşma siyaseti, Mihne veya 'tahkikat' uygulamasıyla ilgili olarak Mu'tezililerle ilgilidir. Mutezililer en çok Me'mun zamanında (813-33) siyaseti etkilemişlerdi. Ama sonlara doğru 'tahkikat' müesseseleştirilmiştir. Bu, bütün yöneticilerin, hakimlerin ve diğer memurların Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın yaratılmış kelamı olup, ezeli olmadığına iman etmeleri gerektiği anlamına geliyordu. Muhalif taraflar hakkında söylenenlerin ışığı altında, bu akidenin siyasî önemi açıklanabilir. Eğer Kur'an-ı Kerim Allah'ın yaratılmamış kelamı ise, belirli ölçülerde bu onun temel varlığının bir ifadesidir. Fakat eğer yarattığı bir kelamı ise diğer yaratılmış şeylerden, mesela yağmadan kazanılmış mallardan daha fazla bir önem ifade etmesi gerekmez. Pratik sonuç, eğer Kur'an yaratılmışsa ona ulema tarafından atfedilen öneme sahip olmadığı ve böylece bazen halife tarafından feshedilebileceğidir. Böylece Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olduğu akidesi otokratik bloğa istediği bütün desteği vermemesine rağmen meşruiyetçi bloğu bir şekilde zayıflatmaktadır.

Tahkikat siyaseti Mütevekkil'in zamanına kadar (847-61) devam etti. Birçok insan, akidelerine muhalif olsa bile hükümet baskısına teslim olup bunu alenen ikrar ettiler. Sadece birkaçı direndi ve bunlar da öldürüldü. Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu iddia edenlerden birisi

olan Ahmed İbn Hanbel tahminen Bağdat'ta güçlü bir siyasî desteğe sahip olduğundan dolayı öldürülmedi, fakat talebelerine ders vermesi engellendi, bütün hakları gasbedildi. Bu uygulama 849 yılında terkedildi ve hükümet 'meşruiyetçi bloğa' destek olmaya karar verdi. Bu siyasî karar ve onu takip eden siyasetler Sünniliğin kurulmasını açıklayabilir. Bu zamandan sonra Sünni formların Abbasi halifeliğinde sorgulanmasına hiç tesadüf olunmadı, Sünni fıkıh mezhepleri billurlaştılar. Sahih hadislerin bu dönemde nihaî şeklini aldığı tahmin edilmektedir. Eş'ari ve Maturidi'nin fikirleri —900'e kadar pek belirgin değilse de— İslam akaidinde uzlaşma zemini oluşturdu. Böylece 850'lerden itibaren Abbasi halifeliği —ve aslında bütün İslam dünyası— Sünnileşti ve Şiiler de müsamaha gören bir azınlık olmaktan öteye gidemediler.

900 yılı öncesi dönemde Şiilik yarı-esrarlı bir özellik taşıyordu. Bu aslında şaşırtıcı değildir, çünkü Şiilik kısmen bir 'yeraltı' hareketidir. Bu çağ hakkında çok az belge vardır ve mevcut olanları da yeterince bilgi vermemektedir. Böylece açıklamalar 'ehl-i beyt'i —Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin yoluyla gelen nesli— aktif olarak destekleyen insanların Abbasilerin 750'de işbaşına geçişinden 9. yüzyıla kadar mevcut olduğunu gösterir. Bununla birlikte ilk kaynakların dikkatlice incelenmesiyle bunun böyle olmadığı görülmektedir. 750'den az önce Ali taraftarları Emevi halifeliğinin yıkılmasından siyasî güç kazanmayı ümit edebilirlerdi, fakat bir kere Abbasiler güç kazanmış ve Ali taraftarları da onları işbaşından uzaklaştırmanın imkânsız olduğunu sonunda anlamış ve siyasî hırslarından vazgeçmişlerdir. Abbasiler onların halifelik konusunda potansiyel bir rakip olduğunu biliyor ve bunun içindir ki devamlı bir biçimde gözetimleri altında tutuyorlardı. Fakat bunların en ziyade kısa süreli hapiste tutulmaları, Cafer-i Sadık'ın 765'te vefat etmesinden

sonra ehl-i beytin artık herhangi bir devrimci harekete liderlik edemeyecek duruma geldiğini gösteriyordu. Ilımlı Şiiler 9. yüzyılda Rafıziler olarak biliniyor ve kaynakların gösterdiğine göre bunların bazıları hükümdarın sarayında rahatlıkla hareket edebiliyorlardı. Bu da ılımlı Şiiliğe müsamahalı davranıldığına ilişkin önemli bir göstergeydi.

Ilımlı Şiilik daha otokrat bir hükümet şeklini arzulayan bir siyasî partiden biraz daha ilerideyken, Cafer'e kadar olan altı imamı kabul eden, fakat yedinci imam için oğlu İsmail'i gösteren inkılapçı bir Şiilik şekli de vardır. 9. yüzyıl boyunca, İsmailî Şiilik tarihi karanlıktır. Muhtemelen İsmail'in ölümünden az sonra şeklini almıştır. Bununla birlikte 909'a gelindiğinde, 969'da Mısır'ı fethedecek ve sonunda Kahire'yi kendisine başkent yapacak olan Tunus Fatımi devletinin temelini oluşturabilecek düzeyde bir doktrin bütünlüğü sözkonusu idi.

Halife Mütevekkil ve hükümetinin 850 öncesinde siyasetlerine temel olmak üzere sünniliği seçmesi, ılımlı Şiiler için şartları zorlaştırmış olmalıdır ve muhtemelen dinî tutumlarını muhafaza etmek için araçlar ve yollar aramaya başlamışlardır. Nihayet 874'ten bir zaman sonra kimi önemli kararlar alındı. Onbirinci İmam Hasan el-Askeri 874 Ocak'ında öldü ve oğlu onikinci imam Hz. Muhammed kısa süre sonra anlaşılmaz surette gözden kayboldu. Bu veliahd bulma sırasında Şia arasındaki bazı yöneticiler, kendilerince en iyi görülen politikayı izlemelerini engelleyebilen ve Abbasi misillemelerinin hedeflerini her zaman bulabildiği aktif bir lidere sahip olmamakta büyük avantajları olduğunu düşündüler. Bazıları böylece onikinci imamın kaybolduğunu veya saklandığını ve zamanı gelince taraftarlarını zafere ulaştırack ve bütün işleri düzenleyen mesih lider, 'mehdi' olarak geri gelebileceğini söylediler. Ilımlı Şiiler buradaki inancın ço-

ğunu kabul etmişlerdir ve böylece oluşan kısım, İmamiler veya oniki imamı tanıma gerçeğinden dolayı İsna Aşeriye veya Oniki İmam Şiası olarak bilinirler. Bunlar Abbasilere karşı inkılapçı olmayan bir muhalefet oluştururlar, ama siyasî inkılap ihtimali ilerisi için tamamen dışlanmıştır. 9. yüzyılın ilk yarısında asıl olarak Kuleyni (veya Kuluni, ö. 939) tarafından belirli bir fikhî akide veya mezhep kurulmuştur. İmamî akidesini benimseyen ve daha çok imamîlerin ve onların meşru mezheplerinin durumunu geliştirmek isteyen Buveyhi hükümdarları 945'te Bağdat'ın kontrolünü kazanmışlardı. Fakat Buveyhilerin sünniliğin hakimiyetine itiraz etmemeleri imamîlerin nisbî zayıflığını göstermesi açısından önemlidir. Böylece 950'lerde Sünnilik ve İmamilik küçük değişikliklerle yüzyıllarca koruyacakları bilinen şekillerine ulaşmış oluyorlardı.

3. İslamî Toplum Dönemi (950-1800)

Hayli yoğun iki konudan sonra tek bir başlık altında 850 yılın birden değerlendirilmeye girişilmesi ile ölçeğin birden bire değiştiği görülebilir. Bununla birlikte konu bunu gerektiriyor gözükmektedir. Bu devre boyunca İslamî hayatın büyük ölçüde yayılmasına rağmen din ve dinî fikirler dar bir çerçevede yönetici ve devlet adamlarının faaliyetleriyle daha fazla münasebet kurmuştu. Bu, İslam dininin açılımlara sahip olmadığı anlamına gelmez, fakat bu açılımlar sınırlıdır ve bunlar birkaç başlık altında toplanabilir. Bununla birlikte, ilk olarak devrenin çok değişen siyasî gelişmelerin ana başlıklarına temas edelim.

945'ten 1258'e kadar Abbasi halifeliği küçük birkaç istisna hariç bağımsız emirler, yani askerî gücü elinde bulunduran kişiler tarafından yönetilmiştir. Halifeliğin merkezinde Buveyhiler bir yüzyıl boyunca hüküm sürmüşlerdi, ama daha sonraları tutunacak yerleri kaybetti-

ler ve aralarında bölündüler. 1055'de Bağdat'ın kontrolü Selçuklu hanedanına geçti, bir yüzyıl boyunca bu Türk ve Sünni olan bu hanedan kontrolü sürdürdü. Selçuklu yönetiminin parçalanmasından sonra küçük bölgelerde hüküm süren boylar dönemi gelir. Bu arada Abbasiler bir zaman için tekrar güç kazanmışlardı. Yıkıcı değişiklikler 13. yüzyıl Moğol istilasıyla geldi. Cengiz Han'ın (ö. 1227) emrindeki Moğollar İran'a kuzeydoğudan girdiler, fakat bir zaman için enerjilerini başka yere yönlendirmişlerdi ve İran'da başarılı bir süreklilik sağlanıncaya kadar bir çeyrek yüzyıldan fazla bir süre geçti. Moğol Hülagu 1258'de Bağdat'ı aldı ve Moğollar birçok yerde olduğu gibi burada da büyük bir vahşetle halkın çoğunu kılıçtan geçirdiler. Son Abbasi halifesi de öldürülenler arasındaydı ve hayat kaybı ve malî tahribat ile içine düşülen acizlikten dolayı yerine kimse geçemedi. Moğollar Mısır'da hükümet eden Memlükler tarafından Suriye'de durduruldu. Moğollar iktidarı ele geçirdiklerinde müsamahakar ve kültürlü yöneticilerdi ve önceki Abbasi halifeliğinin doğu bölümü çeşitli şekillerde bölündü; bu bölgeler 1500'e kadar çeşitli Türk ve Moğol hanedanları tarafından yönetildi.

Abbasi topraklarının diğer kısımlarında (Suriye, Mısır ve Batı tarafı) meseleler karışıktı. Bu zamanlarda küçük bir kasaba ve etrafındaki ufak yerleşim bölgelerinde hüküm süren birçok küçük yönetim birimi bulunuyordu. Bu hanlıklardan bazıları kışmen daha güçlü olan hanedanlara bağlıydı. En büyük devlet Muvahhid devleti idi; bu devletin toprakları en geniş olduğu zamanlarda Senegal'den Tunus'a kadar uzanıyor ve İslam'ın İspanya'daki topraklarını da içine alıyordu. Bu hanedanın 1130'dan 1269'a kadar hüküm sürdüğü söylenebilir, fakat en önemli iktidar devresi 1150'den 1225'e kadardır. Muvahhidler İspanya'dan (1223'te başlayan hanedanlar arası

anlaşmazlıkların sonucu olarak) geri çekildiklerinde, müslümanlar hızlı bir şekilde hıristiyan krallıkları tarafından itaat altına alınıyorlardı —1492'ye kadar süren güneydoğudaki Granada adlı küçük krallık hariç. Mısır 969'dan 1169'a kadar Fatımilerin, 1169'dan 1250'ye kadar Eyyubilerin (Selahaddin Hanlığı) ve 1517'deki Osmanlı fethine kadar Memlüklerin hakimiyetinde idi. Zaman zaman Mısır hakimleri ayrıca Suriye'yi de kontrol etmişlerdi.

Sözkonusu dönem boyunca müslümanların kaybettiği asıl bölge, Osmanlıların Avrupa'da kaybettiği kimi küçük bölgeler hariç tutulacak olursa, İspanya idi. İslam dini bu dönem boyunca batı Afrika, Hind-Pakistan yarımadası ve güneydoğu Asya'da yayılıyordu. Hindistan içlerine yayılma Emeviler devrinde başlamıştı, fakat bu aslında Gazneli hanedanının ve özellikle Gazneli Mahmud'un (998-1030) başarısıydı. Gazneliler, görünüşte Abbasi halifesine bağlı olmalarına rağmen, bir süre için İran'ın bir kısmını ve Maveraünnehir'i de ellerinde bulundurdular. Fakat sonraları ayrıca genişlettikleri Hindistan arazilerinden geri çekildiler ve burada 1186'ya kadar egemenlik sürmeye devam ettiler, sonunda İslam'ı Hindistan'ın daha da içlerine yayan bir Afgan hanedanına, Gurlulara yenildiler. Bu, Delhi'de 16. yüzyılın başında yıkılan ve bir zaman için Hindistan'ın kuzeyinin büyük bir kısmını (Delhi sultanları idaresinde) kontrol eden bir müslüman krallığının kurulmasına yol açtı.

1500'den 1800'e kadar olan sınırlar İslam tarihinin ilk modern devirleri olarak adlandırılabilir. Bu dönemde üç tane imparatorluk vardır. Bunlar, Osmanlı, İran ve Babür imparatorluklarıdır. İlki, en gelişmiş ve en uzun süren Osmanlı İmparatorluğu'dur. Hanedan Küçük Asya'da, Bursa'nın küçük bir kasabasında 14. yüzyılın ortalarında kurulmuştur. 1402'de Timurleng'e mağlup

olmalarına rağmen Osmanlılar topraklarını genişletmeye devam ettiler. İstanbul'un 1453'de fethedilmesi, yeni bir başlangıçtan ziyade, yayılmanın bir devresinin kapanmasıydı. Yayılmanın diğer bir safhası 16. yüzyılın başlarında başladı ve onları Suriye ve Mısır'dan Tunus'a ve Kuzey Afrika sahillerine kadar olan toprakların hakimleri kıldı. Aynı zamanda Avrupa toprakları da genişliyordu. Irak bir yüzyıl sonra İran'dan alındı. Bundan sonra gerileme başladı. Avrupa topraklarından yavaş, fakat muntazam bir şekilde geri çekilme gerçekleşti. 1914'de Balkan Savaşı sona erdiğinde Avrupa'da çok sınırlı bir toprak parçası kalmıştı. Nihayet I. Dünya Savaşı Anadolu'dan başka bütün Asya ve Afrika topraklarını kopardı; geri kalanlar da Mustafa Kemal'in kuvvetli metaneti ile korunabildi. Osmanlı İmparatorluğu sona erdi ve 1922'de modern Türkiye Cumhuriyeti (bir ölçüde) onun yerine geçti.

Son dört buçuk yüzyılın İran devletini bir imparatorluk olarak adlandırılmak mümkündür. İmparatorluk Şah İsmail (1502-24) tarafından kurulmuş ve onun hanedanı Safevilerce yönetilip günümüze kadar devam etmiştir. Şah Rıza Pehlevi tarafından başlatılan reformlara rağmen (1925-41) devletin temel yapısında esaslı bir değişiklik olmamıştır. İran İmparatorluğu'nun dikkate değer hususiyeti Şah İsmail'in İmami Şiiliği devletin resmî dini olarak ilan etmesiydi. Zamanımıza kadar, İmamiye Şiası İslam dünyasının merkezindeki bir çok yerlere yayılmış ve özellikle İran'a mahsus bir mezhep olmaktan çıkmıştır. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda Şiilik beşinci mezhep olarak tanınmaya başlanırken hayat İran'daki Sünniler için gittikçe zorlaşıyordu. Şah İsmail'in siyasetinde milliyetçi bir unsur olduğu söylenemez, fakat bu siyaset İran'ı İslam dünyasının diğer yönlerinden ayıran bir fonksiyon icra etti. Böylece 19. yüzyılda milliyet-

çilik ortaya çıktığında İran bazı birlik duygularına sahip ayrı bir oluşum durumundaydı.

Sözkonusu modern imparatorluklardan üçüncüsü Babürlü İmparatorluğu idi. Bu imparatorluğun oluşumundaki ilk adım, 1526'da zamanın Afganistan hakimi olan Babür'ün Delhi krallığını ele geçirmesiyle gerçekleşti. Fakat imparatorluğun yarımadanın birçok kısmını kaplayarak yayılması Ekber zamanındadır (1526-1605). 18. yüzyılın ortalarında imparatorluk çürümeye başladı ve toprakları 1857'de Hindistan ayaklanmasında son darbeyi yiyene kadar hızla küçüldü. Babürlü ve Osmanlı imparatorluklarının zayıflamasının sebebi devletlerin içsel zayıflamalardı, fakat ikisi de sonunda Avrupalı güçler tarafından yıkıldılar.

Şimdiye kadar Atlantik'ten Bengal Körfezi'ne ve Kuzey Afrika'dan Siri Derya nehrine kadar olan İslam tarihinin geniş manzarasını gördük. İslam dini bütün bunlarda ne kadar rol oynadı? Siyasetin daha ileri safhalarında çok az rol oynadığı görülebilir. Mesela en büyük meselelerden birisi, yönetici aile veya hanedanın birliği nasıl sağlanır, bir yöneticiden diğerine değişiklik nasıl pürüzsüzce etki eder ve iktidarı elinde bulunduran şahsın her zaman kabiliyetli olması nasıl sağlanır sorularıydı. Böyle meselelerde temelde İslam öncesi Arabistan'ından gelen geleneksel İslamî görüşlerin yol göstericilik özelliği çok zayıftır ve bunların kasaba sakinlerinin ve çiftçilerin yönetilmesinde yeterli olmadığı da açıktır. Böylece karşılaşılan sorunları çözmek amacına yönelik birçok teşebbüsün yapıldığını, bunların bazılarının diğerlerinden daha başarılı olduğu, fakat hiçbirinin evrenselliğe ulaşamadığını görmekteyiz. İslam devletlerinin birbirleriyle münasebetlerinde de İslamî fikirlerin pek fazla etkisi yoktur ve İslam kardeşliği müşterek anlaşmazlıkları önleyememiştir. Arasıra müslüman olmayanlara karşı ci-

hattan bahsedilir; fakat cihat, aslında diğer sahalarda da uygulanan siyasetler gayr-i müslimlere savaş açılmasını gerektirdiği zaman uygulanır. Cihad için ordu ve askerlerde ve belki de bir zaman için yöneticilerde içten gelen bir şevk vardır. Bununla birlikte potansiyel olarak rakip olan bir müslüman grubunu, birtakım fikirleri sebebiyle ilk önce İslam'dan çıkan bir grup olarak tanımlayıp ondan sonra onlara karşı cihad ilan etmek de mümkündü.

Diğer taraftan yöneticiler her zaman belirli İslamî değerlerden haberdardılar. Bu, İslam kültürü içinde yetişenler için hakikatte kaçınılmaz birşeydir. Bununla birlikte halk arasındaki Sünni inançların gücünün farkındaydılar ve eğer hiçbir şey olmasa bile, Sünnilerin Şeriat'a uygun olarak yaşamasına izin vermek zorunda kalmışlardı. Diğer bir ifadeyle, eğer yöneticiler yönetmeye devam etmek istiyorlarsa, topraklarını "darü'l-İslam," yani İslam toprağı ya da bir müslümanın dinini gerektiği gibi yaşayabileceği bir ülke şeklinde yönetmeliydiler. Buveyhiler ve Şii hanedanları da bundan müstesna değildiler. Hatta Fatımiler, kendilerini Abbasilerin fikrî temellerinin tam tersi bir şekilde temellendirmelerine rağmen, Mısır toplumunun Sünni yapısını ve yaşam şeklini büyük ölçüde değiştirememişlerdi. Böylece İslam tarihinin önemli hususiyetlerinden birisi yöneticilerin onca müdahalesine rağmen, toplumsal yapının çok küçük değişikliklerle kendini sürdürebilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumsal yapının süreklilik arzeden karakterini açıklayıcı en muhtemel sebep, Şeriat'ın gittikçe aynı şekilde yorumlanmasıyla doğrudan ilişkilidir. Sünniliğin ortaya konulmasından önceki oluşum aşamasında fıkıh âlimleri yorum yapmada hayli özgür bir durumdaydılar. Bu yorum İslamî terminolojide 'içtihad etmek' olarak bilinir ve üç aşağı-beş yukarı 'bağımsız yargı' olarak tercüme edilebilir. Zaman içinde önemli meselelerde büyük fıkıh bilginlerinin

görüşlerini beyan etmesiyle içtihadın sınırı daralmıştır. Çünkü meşhur otoritelerin geçmişte dedikleriyle çelişmek insanlara her zaman için zor gelmiştir. Fıkıh tarihçileri bağımsız yargının daha az gündeme gelmesinden içtihad kapısının kapanması olarak bahsederler ve çağdaş müslümanların karşılaştığı meselelerden birisi bu kapının açılmasıdır. Bununla birlikte müslüman fıkıhçıların içtihad kapısını kesin olarak ne zaman kapattığı belirsizdir. Tarihçiler kapanmanın etkili olduğu tarih olarak 10. yüzyıldan bahsetmişlerdir, fakat Cuveyni ve Gazali 11. yüzyılın sonunda sanki teoride açıkmış gibi hareket etmişlerdi. Şüphesiz ki bu meselelerde pratik, teoriden önde gelir. Bir kadı ya da şeyhülislamın, bir yöneticinin menfaatine karar vermeye zorladığında, önceki dönem otoritelerine bağlılığı sebebiyle istenilen hükmü veremeyeceğini söylemesi, tabiî ki daha kolay idi. Burada Sünniliğin hayli belirgin bir biçimde teşekkül ettiğinden kolayca bahsedilebilir.

Toplumun Sünni yapısının korunması, şu an sözkonusu ettiğimiz bin yıl boyunca İslam'ın dinî güçlerinin en büyük başarısı olarak görülebilir. Bununla beraber bunun belirli bir maliyet karşılığında kazanıldığı da belirtilmelidir. Ulema veya din alimleri, bulundukları noktaya, değiştirmeye güçlerinin yetmeyeceği belirli meseleler var olduğu için gelebilmişlerdi. Ayrıca yöneticilerin kendilerini bir sınıf veya daha ziyade toplum içinde birleşmiş bir zümre olarak tanımalarını başarmışlardı. Fakat aynı zamanda yöneticilere artan bir surette itaat eder hale de gelmişlerdi. Ulemanın zayıf noktası, onlara hitab eden mesleklerdeki bütün noktaların genel olarak yöneticiler tarafından kontrol edilmesidir. Terfi için birbirleriyle mücadele eden alimlerin rekabeti hayli insafsızdır. Terfi etmek için kişinin yöneticilerle arasının iyi olması gerekir. Hükümetin çizgisinden çıkan birisi, ayrıldığı noktada ne kadar haklı olursa olsun arkadaşları tarafından terkedi-

lir ve ceza olarak terfi etme şansını kaybeder. Böylesi en azından İmam Gazali'nin İhya-i Ulumü'd-Din'inin ilk cildinde bazı delillerin bulunabileceği, ilişkilerin normal halidir. Zaman zaman İslam dünyasının belirli kısımlarında olaylar ulema tarafından yönlendirilen bazı faaliyetlere kolaylık sağlayabilir; veya İbn Teymiyye gibi güçlü bir liderin kurulu otoriteye karşı durması için gerekli altyapıyı hazırlayabilir. Fakat bu durum istisnaîdir.

Sünni toplumsal yapının yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmesinden başka, dinî fikirler siyaseti önemsenmeyecek derecede, veya en azından belli zaman ve mekanlarda etkilemişlerdir. Mesela yöneticilerin cihad fikrini aslında dünyevî gayeler için kullandıkları görülmektedir. Safevi hanedanı Şiiliği toprakları üzerindeki birliği daha da sağlamlaştırmak ve belki de Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklılaştırmak için resmî mezhebi olarak ilan etmişti. Aslında, komşularından farklı bir toplum oluşturmak için kendisine bir resmî din seçmişti. Gerçekten de, belli mezhebî görüşlerin kabul edilip benimsenmesinin o cemaatin komşularından farklılaşmasında önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Ayırıcı doktrinler ve dinî ibadet formları, çokça seyahat eden ve mecburen dağınık yaşayan bir tüccar grubuna bir birlik temin eder. Bunun bir misali zenginlikleri İsmailîlikle alakalı olan günümüzdeki Ağa Han taraftarları olabilir. Ayırıcı doktrinler ve pratikler dağlık arazilerde yaşayanlar arasında daha sıktır (Yemen'deki Şiiliğin Zeydiyye kolu gibi); ve dağ insanlarını birbirlerinden ayırma ve etraftaki ovalarda yaşayan sayısal olarak daha büyük gruplar tarafından asimile edilmelerinde önemli bir fonksiyon icra eder. Dinî fikirleri siyasî çıkarlar için kullanmanın en hırslı örneği, Babürlü Hind imparatoru Ekber'in, Hindu, Müslüman ve diğer dinlere mensup tebaasını biraraya toplamak yeni bir evrensel din *(din-i ilâhî)* oluşturma çabasıdır.

Kimi durumlarda hareketleri yönlendiren ve onlara rehberlik eden yeni dinî fikirlerin ortaya çıktığını da konunun eksik kalmaması için belirtmek gerekir. Genellikle bunlar küçük, durumlarından memnun olmayan gruplar arasındaki ayaklanma hareketleridir ve nadiren büyük bir önem taşırlar. Bunlardan birisi İsmailîğin Nizari koludur. Bunlar Muntasır'dan sonra Musta'li'nin yerine Nizar'ı tanıyarak 1094'te Fatımiler'den ayrılmışlardır. Bu inanç sonra Abbasi halifeliğinin çeşitli kısımlarında İsmailî mezhebinin Haşhâşîn denilen şubesine mensup silahlı ayaklanmacıların temelini oluşturmuştur. Çünkü Fatımiler savaşa hazır olmadıklarında, bunların liderlerinin Fatımi Mısır'dan ayrı olarak hareket etmelerini sağlıyordu. Öte yandan Kuzey Afrika'nın batısında yeni fikirler filizlenerek Murabıt ve Muvahhid imparatorluklarına yol açan hareketler oluşmuştur. Fakat siyasî başarılarına rağmen, bu fikirler daha kalıcı bir etkiye sahip olmak için gereken derinliğe sahip görünmüyorlardı.[2] Murabıt ve Muvahhid hareketleri başlangıçta -siyasî sonuçları da olmasına rağmen- aslında dinî hareketlerdi; bu batılıların anlamakta zorluk çektiği bir ilişkidir. Aynı şey 18. yüzyılın son yarısında zâhidâne bir iştiyakle dinî reform yapmak için işe girişen Vahhabi hareketi için de doğrudur; bu hareket de modern Suudi Arabistan devleti içinde bir temel hazırlamıştır. Eğer Vehhabilik uzun vadede Muvahhid hareketinden daha fazla tesire sahip görünüyorsa da, bu yeni bir fikir getirmesinden ziyade Sünni İslam'ın temel fikirlerinin bazılarını esaslı bir biçimde yeni baştan ifade etmiş olmasından dolayıdır. Özetlemek gerekirse, burada açıklanan misaller sadece 750-1800 yılları arasındaki dönemde İslam dininin büyük siyasî başarısının İslam'ın ayırıcı toplumsal yapısını muhafaza edebilmesi olduğu şeklindeki iddiamızı kuvvetlendirmek amacına yöneliktir.

4. İslam Dünyasının Çevresi

Buraya kadar İslam kültürünün klasik topraklarından veya 'anavatan'ından bahsettik. Fakat İslam'ın günümüzde yaygın din olduğu başka ülkeler de vardır ve bazı araştırmacılar bu yüzyılda İslam'ın gerçek bir gelişme gösterdiği yerler olarak buraları işaretlemektedirler. Bu bölgeleri İslam dünyasının çevresi olarak tanımlayabiliriz. Burada ele alınacak olan dört bölge, Batı Afrika, Doğu Afrika, Güneydoğu Asya ve Çin'dir.

Batı Afrika'nın İslamlaşması iki ana devreye ayrılabilir.[3] İlk devre 700'lerde Kuzey Afrika'nın müslümanlarca fethinden hemen sonra başlar ve 1600'lere kadar sürer. İlk olarak müslüman (muhtemelen Berberi) tüccarların Sahra boyunca batı ve orta Sudan'ın otlak ve ormanlıklarına girmesiyle başlar. Birçok olaylarda böyle tüccarlar genellikle bölgesel ticaretle meşgul olan kuzeydeki mahallî ailelerle karşılıklı evlenme münasebeti kurdular. Kuzeyli tüccarlar hanımları ve çocuklarıyla küçük cemaatler kurmaya başlayabilirlerdi. Bu arada Müslümanlığın mahallî dinlerden üstün olduğu kesindir. Bazı Sudanlı tüccarlar Müslüman olmanın toplumsal statüyü yükselttiğini hissedebiliyorlardı. Herhangi bir durumda her bir eşyanın ruhu olduğunu farzeden Afrika'nın animistik dinleri, devamlı seyahat eden tüccarlara çok az şey ifade edebiliyordu, çünkü herbir din ancak kendi köyünde uygulanmaktaydı. Müslüman tüccarların refahından ve gücünden etkilenen yöneticiler siyasî olarak bu cemaatin üyesi olma gerekliliğine inandılar, çünkü tüccarlar sözkonusu yönetimin ana desteğini oluşturuyorlardı. En azından 8. yüzyıldan beri Batı Afrika'da imparatorluk olarak adlandırılan bir veya daha fazla büyük devlet olmuştu; Avrupa egemenliği öncesi dönemin sonraki aşamalarında bu devletlerden kimilerinin yöneticileri İslam'ı kabul etmişlerdir.

Yöneticilerin müslüman olmalarına rağmen, dinin bu ilk devredeki tesiri azdır. Batı Afrika toplumu, her biri değişik bir inanca sahip çeşitli grupların varlığına alışıktır. Böylece İslam, toplumun diğer kesimlerine hemen hiç ulaşamamış olmakla birlikte yöneticilerin ve tüccar gruplarının dini haline gelmişti. Yöneticinin durumu da geleneksel Afrika şartlarında anlaşılıyordu. Ayrıca sözde müslümanlar arasında bile İslam'ın hakiki uygulamasının asgari düzeyde olduğunu gerçeği de şaşırtıcı değildir. Mesela 1312'den 1337'ye kadar Mali'nin imparatoru olan Mansu Musa'nın Mekke'ye hacc yolculuğu sırasında Kahire'den geçerken bir müslümanın dörtten fazla hanıma sahip olmasına izin verilmediğini ilk defa duyduğunu belirtmesi meşhurdur. Fakat toplumsal yapıda İslamî uygulamaların olmaması, İslam'a olan ilginin zayıf olduğu anlamına kesinlikle gelmez. Diğer taraftan, birçok batı Afrikalı müslüman hayli geniş bir dinî gruba mensup olduğunun farkındadır ve buna mensup olmaktan da iftihar etmektedir.

Batı Afrika'nın İslamlaşmasının ikinci devresi 1600'lerde başlar, fakat en önemli değişiklikler 1800 yılının az öncelerine kadar görülmez. Yeni dönemi belirleyen faktörler eski ticaret yollarıyla, yani Sahra boyunca ticaretin azalışı ve Avrupalılar tarafından yapılan kıyı ve limanlar yoluyla yeni ticaret şekillerinin gelişmesidir. 1800'lerde limanlarda köleler önemli ticaret metalarıydılar ve bu da kıta içinde önemli bir etkiye sahipti, çünkü köle-toplayıcıları da Afrikalıydılar. Bu dönemin ilgi çekici bir özelliği de, güya (İslamî) 'teokratik devlet'lerin ortaya çıkışıydı. Bu çeşit ilk önemli devlet 19. yüzyılın ilk onyılında Osman don Fonio'nun kurduğu devletti. Bu devlet daha sonraları parçalanarak kuzey Nijerya'nın Hausa emirliklerini oluşturmuştu. 19. yüzyıl boyunca Batı Afrika'da en azından üç teokratik devlet daha kurulacaktı.

Bütün bu devletler liderin konumunun ve otoritesinin geleneksel Afrika fikirlerine değil de İslamî fikirlere dayanması sebebiyle daha eski imparatorluklardan ayrılmaktadırlar. Bu devletlerin hepsinin kendilerine 'teokratik' adının verilmesini gerekli kılacak ortak özellikler taşıması, bunların varlıklarının ortak birtakım faktörlere bağlı olduğunu gösterir. Böylece bunların ortaya çıktığı yerlerde İslamî fikirlerin ve Müslümanların —en azından görünüşte— hayli yaygınlık kazanmış olduğu iddiasını güçlendirir. Ayrıca ticaret yollarındaki değişmeler, bunun ve özellikle köle ticaretinin yol açtığı nüfus hareketlerinin de yardımcı faktörler olduğu anlaşılmaktadır. İslam her zaman şehir toplumlarının dini olmuştur ve kabile veya köyünden kopmuş insanlara istikrarlı bir zemin temin edebilir. Ayrıca güçlü ve emin bir liderin yanısıra İslamî formların ve hükümlerin belirginliği, kökünden koparılmış Batı Afrikalı insana güvenli bir sığınak temin ediyordu. Kaynaklar liderlerin hareketi toplumsal değil, teolojik olarak izah ettiklerini gösterir; fakat bu, olayların sosyolojik olarak araştırılmasını geçersiz kılmaz. İngiliz dolaylı yönetimi altındaki bölgeler hariç, teokratik devletler aniden ortadan kalkmış; ancak bu da İslam dininin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Afrikalıların köklerinden koparılması ve mensup olduğu toplumsal gruptan uzaklaşması seyri devam ettikçe İslam da yayılmaya devam etmiştir.

Doğu Afrika'nın İslam'la ilişkileri muhtemelen Batı Afrika'nın ilişkilerinden daha öncelere uzanır, fakat İslam'ın bu bölgelerde yayılışı daha yavaş olmuştur. Bu kısmen arazinin coğrafî karakterinden kaynaklanır. İç yerlerde, özellikle göllerin çevresinde geniş bir nüfus barınmaktadır. Arap tüccarlar kıyıyı Hz. Muhammed'in zamanından önce bile geziyorlardı. Ziyaretleri İslam sonrasında da devam etmiş ve tüccar postalarının kurulması-

na yol açtı. Diğer yerler gibi bölgesel insanlarla karşılıklı evlenme münasebetleri burada da gerçekleşti ve böylelikle Afrika kökenli müslüman grupları oluştu. Zanzibar'ın 750'lerde ele geçirildiği ve 940'larda müslüman bir Afrika hanedanı tarafından yönetildiği söylenir. 13. yüzyıla gelindiğinde kıyı kasabaları çoğunlukla İslam dinine girmişti ve refah içinde yüzüyordu. Portekizlilerin gelmesinden önce Mogadişu ve Kilve arasında 37 tane Müslüman kasabanın olduğu söylenir. Kasabaların refahı ambar limanlar olmaları gerçeğine dayanıyordu. Bir taraftan mallar iç kısımlardaki verimli yerlerden geliyor, diğer taraftan Hindistan, Malaya ve Batı Hint adalarıyla deniz yoluyla gerçekleşen ticareti bu şehirler sağlıyorlardı.

Portekizliler 1498'de, Hindistan yolunun bulunmasından kısa süre sonra, doğu Afrika ile ilgilenmeye başladılar. Bazı kasabaları ele geçirdiler, bazılarını yağmaladılar. Gerçek ticareti kendi ellerine geçirmeye çalıştılar, fakat bunların Afrika'nın içi ile limanlar arasında malları taşıyan aracılarla iyi ilişkiler kuramadıkları görülmektedir. Sonuçta ilişkiler ve bununla beraber kıyı kasabaları zayıfladı. 1585 ve 1588'de Osmanlı Türklerinin Mısır'dan Afrika kıyılarına doğru inmesi, Portekiz pençesinden geçici bir kurtuluşa ve İslam altında bir bağımsızlık ve birlik arzusuna yol açtı. Bununla birlikte, Portekizliler kendilerini hemen topladılar ve 17. yüzyılın ortalarına kadar kontrollerini devam ettirdiler. Bu dönem boyunca doğuda güçlenmeleri, diğer bölgelere nisbeten daha zayıf olmuştu. 1698'de, bağımsızlıklarını Portekiz'den kısa bir süre önce kazanan Umman sultanları, doğu Afrika'da onlara karşı savaş başlattılar ve 1698'de tüm kıyı kasabalarını egemenlikleri altına aldılar; ama bölgesel yöneticilerin de hatırı sayılır bir otoritesi mevcuttu. Başşehri artık Zanzibar olan Sultanlığın gücü 1850'lerde en yüksek noktasında idi; fakat daha sonra Avrupa'nın etkisinin artmasıyla zayıflamaya başladı.

İslam dini 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar kıyılardan içeriye pek girmemişti. Yao kabilesi, 1850'lerde büyük ölçüde müslüman oldu, fakat diğer kabilelere İslam'ı kabul ettirmek için herhangi bir baskıda bulunmadı.19. yüzyılın sonlarında Avrupa ile ilişkilerin yenilenmesi ve Avrupa koloni hareketi, batı Afrika'da yaşanan tecrübe ile kıyas edilebilecek bir köksüzleşme ve kabilesizleşme sürecine yol açtı. Kıyı kasabalarının İslamî kültürü, kabilesinden ayrılmış insanlara cazip geldi, onları destekledi ve insanlar modern dünyanın gerginliklerini ve zorlamalarını daha fazla hissettikçe İslam iç bölgelerde de yayıldı. İslam kültürünün ayırıcı formu, onların *lingua franca*'sı olan Svahili dili ile tanımlanabilir. Aslında bir Bantu dili olan bu dilde birçok Arapça kökenli kelime mevcuttur. Svahili İslam kültürünün meydana gelişi, İslam'ın doğu Afrika'da en önemli siyasî başarısıdır ve belki de gelecekteki ilişkilerin temelidir. (Dilin ismi Arapça *sevahil* [kıyılar] kelimesinden gelmektedir).

Diğer bölgeleri de kısaca anlatalım. Güneydoğu Asya'da İslam'ın yayılışı büyük ölçüde müslüman tacirlerin işidir. Ticaret İslam'ın doğuşundan yüzyıllar önce Hindistan ve Hint adaları arasında yürütülüyordu ve bu da beraberinde Hindu kültürü ve dinini, ve sonra da Budizm'i getirmişti. Kısmen Hindu, kısmen Budistlerden müteşekkil ve başşehri Palembang olan Güney Sumatra krallığı 12. yüzyılın ikinci yarısında Malaya ve batı Java gibi adaların tamamını kontrol ediyordu. Bu 13. yüzyılın sonlarına doğru yerini başkenti ilk olarak Singasari ve sonra da Majapahit olan Batı Java Krallığı'na terketti. Bu krallık bir yüzyıl hüküm sürdükten sonra yıkıldı ve sonunda 16. yüzyılın başlarında kayboldu. Bundan uzun zaman önce, İslam kendiliğinden yayılıyordu. Araplar Hz. Muhammed'in hemen sonrasından itibaren deniz ticaretinde önemli bir rol oynamaya başladılar. 19. yüzyılın

sonlarında (1292'de Marko Polo'nun ziyaret ettiği Perlek gibi) Sumatra'nın bazı limanlarında büyük ticaret toplumları vardı ve bazı kasabaların yöneticileri de İslam'ı kabul etmişti. Burada Batı Afrika ile bir benzerlik olduğunu belirtmek gerekir.

14. yüzyıldan sonra İslam Hint adaları ve Malaya'da yayılmaya devam etti; 16. yüzyıldaki Portekiz hakimiyeti süresince bu süreç yavaşladı. Bu durum belki de Portekizlilerin deniz ticaretinde müslümanları geçmelerinden kaynaklanıyordu. Yayılma barışçı yollarla gerçekleşiyor, fakat müslüman hükümdarların topraklarını genişletmeleri, tebaalarına, İslam'ı kabul etmeleri halinde maddî menfaatler temin ediyordu. 16. yüzyılda olup-bitenlerin tersine 17. yüzyıldan sonra egemenliklerini tesis eden Hollandalılar İslam'ın yayılmasını engellemeye çalışmadılar. Batı Afrika ile ayrılığın ana noktası, İslam'ın burada hayli mürekkep Budist ve Hindu medeniyetleriyle karşılaşması ve böylece bir kültür değil, sadece bir din olarak yayılmasıdır. Afrika'nın içlerinde hayli ilkel insanlar yaşıyordu ve bunlar kabilesizleşmedikçe dinlerini de değiştirmediler. Halbuki Asya'da bölgesel gelenekler ve yapılanmalar, hatta birçok yerlerde görülen anaerkil aile yapısı bile fazla değişmedi. Bununla birlikte, İslam'ın daha safbir şekline doğru tedricî bir temayül de mevcuttu.

Güneydoğu Asya tarihinde, genel siyasî ilişkiler içerisinde İslam'ın başlıca iki etkisi iki savaşla görülmüştür. Bunlardan ilki Padri ayaklanmasıdır (1821-38). 1803'de üç Sumatralı müslüman, hacc için gittikleri Mekke'den, dinin hurafelerden arındırılmasını ve dinin meşru temellerini vurgulayan Vahhabi hareketinden etkilenerek ülkelerine dönmüşler bu yönelimlerine kısmen anaerkil geleneklere karşı gelmeyi de ilave etmişlerdi. Nihayetinde dinî gayret, putperest Bataklara karşı bir cihat olarak gelişti ve Padrilerin bastırılması ancak Hollanda birlikleriyle uzun silahlı

çatışmalar neticesinde bastırılabildi. Diğer olay Açe devletiyle Hollandalılar arasında 1873'ten 1910'a kadar aralıklarla devam eden savaştır. Bu savaşta halk desteğinin sağlanmasını büyük oranda ulema sağladı, böylece İslamî fikirler Avrupa-karşıtı bir ayaklanmanın odağı teşkil etti.

Çevre bölgeler olarak açıklanan dördüncü bölge 10-20 milyon müslüman ın yaşadığı tahmin edilen Çin'dir. Bunların çoğu Sinkiang'da (ya da Çin Türkistan'ı) ve Kansu ile Yunnan'ın batı bölgelerinde bulunurlar. Çin'de İslam'ın unutulmamış olmasının bir sebebi, burada İslam'ın kök saldığı diğer bölgelerin hemen hepsinden farklı bir durumun sözkonusu olmasıdır. Mesela İslam'ın yayılışı ilk planda seyahat eden tüccarların işi olarak gözükmemektedir. Kansu bölgesinde müslümanların çoğunun 755 yılında Çin imparatoruna Tibetlilere karşı yardım için çağrılan müslüman ücretli askerlerin neslinden olduğu bilinmektedir. Bunların aslında Irak'ın Araplaşmış sakinlerinden ve kısmen de Türklerden geldiği kuvvetle muhtemeldir. Çin müslümanlarının diğerlerinin büyük birçoğu ırken şu veya bu Türk boyuna mensupturlar. 14. yüzyılın sonlarında Çin hükümetinin uygulamaya başladığı izolasyon politikasıyla Çinli olmayan müslümanların da Çinlileşmesi yolunda hayli başarı sağlandı. 19. yüzyılda Çin müslümanları şiddetli misillemelerle karşılaşan ayaklanmalar gerçekleştirdiler; fakat bunların (dünyanın diğer bölgelerinde olup bitenin aksine) İslam'ın yeni bir ifadesine değil, İslam ümmetine genel sadakat hislerine dayandığı söylenebilir. Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşundan önce iyimser müslümanlar bütün Çin'in İslam'a gireceği ümidinde idiler. Böyle bir ihtimal sözkonusu olsa dahi, aklı başında bir tahminin İslam'ın Çin'de ancak uzak bir gelecekte siyasî öneme sahip olacağını varsayması gerekir.

Çevre bölgeler araştırmasında, ana topraklar ve çevre

olarak gördüğümüz bölgeler arasına düşen geniş toprakları dışarıda bıraktığı görülebilir. Bir yanda Sovyet Orta Asya'sı ve diğer taraftan Somali, Etiyopya ve Sudan Cumhuriyeti vardır. Bu bölgelerin ayrı bir bölümde incelenmemesi, bazen ana toprakların içine alınan, bazen de çevre bölgeler arasında sayılan bu bölgelerin genel bir araştırmaya özel birşey katmamalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Avrupa'da (Türkiye'den başka) çoğu Yugoslavya, Arnavutluk ve Bulgaristan'da olmak üzere 3.5 milyon müslüman yaşamaktadır. Fakat bu bölgeler İslam'ın savunmada ve gerçekte yüzyıllardır gerilemede olduğu çevre bölgelerinin bir kısmıdır. Bu Avrupalı müslümanlar, görünen bir gelecekte İslam'ın genel hayatına önemli bir katkıda bulunabilecek durumda gözükmemektedirler, fakat İslam dünyasının diğer kısımlarından gelen etkilerin bir gün bunların arasında bir yeniden uyanma ve yenilenmeye yol açabileceği söylenebilir.

5. Avrupa ve Amerika'nın Etkilerine İslam'ın Tepkisi

Son iki veya üç yüzyıl boyunca müslümanların hayatlarındaki en önemli olay batı dünyasının, yani ilk olarak Avrupa'nın ve daha sonra da Amerika'nın kendi üzerlerindeki etkisi olmuştur. Bu dönem, İslam'ın siyasî etkisinin özellikle farkedilir olduğu bir dönem değildir, fakat yine de ihmal edilmemesi gereken bir birikimin mevcudiyeti de gözden uzak tutulmamalıdır. Sözkonusu Batı etkisinin daha önceki dönem İslam tarihinde bir benzeri yoktur. Bu etki 800-1100 yılları arasındaki Yunan fikrî etkisinden çok daha derindir, çünkü sadece aklî değil, aynı zamanda iktisadî, siyasî ve toplumsaldır.

Bu kitabın genel çerçevesini belirleyen görüşle uyumlu olarak —ki bu görüş, iktisadî ve maddî faktörlerin insanın yaşadığı genel çerçevenin belirlenmesinde belli bir önceliği ve üstünlüğü olduğu şeklinde özetlenebilir—ilk

önce iktisadî veya daha ziyade maddî yönler gözden geçirilecektir. Etkinin asıl başlangıç tarihi 1498'dir. Bu yılda Vasco da Gama Hindistan'a Ümit Burnu'ndan dolaşarak ulaşmıştır. Bu olay yeni bir tekniğin, uzun mesafe deniz yolculuğunun pratik uygulanmasıdır. Bununla birlikte bu tekniğin uygulanması sadece belirli bilgi ve araçları değil, aynı zamanda yolculuk edenlerin ve onları ülkelerinde destekleyenlerin de belli bir zihnî yönelim içinde olduğunu gösterir. Bir başka önemli husus, Hindistan veya başka bir yerden hiçbir müslüman denizcinin onca denizcilik tecrübesine rağmen Avrupa'ya bir deniz yolculuğuna girişmemiş veya Avrupa ve Hindistan arasında deniz ticaretinde bir hisse kapmamış olmasıdır.

Napolyon'un Mısır'ı istilasının henüz yelkenli gemiler devrinde gerçekleşmesine rağmen, ulaşım tekniklerinin gelişmesi Avrupa etkisinin gücünü büyük ölçüde arttırdı. Yelkenli gemilerin yerini buharlı gemiler aldı ve Süveyş kanalının açılmasıyla Avrupa'dan Hindistan'a yolculuk daha da kısaldı. Demiryolları da ayrı bir rol oynadı; böylelikle İslam dünyasına bir başka esaslı tecavüz Rusların Sibirya'yı ve Orta Asya emirliklerini ele geçirmeleriyle gerçekleşti. 19. yüzyıldaki diğer bir iletişim şekli telefon ve telgraftır. 20. yüzyılda da motorlu arabayı ve uçağı (çöl için tekerlekli araçlar da dahil) mümkün kılan petrol makinesi geliştirildi. Avrupalı icatlarının (veya keşiflerinin) sonucu olarak ortaya çıkan bir başka iletişim şekli de baskı tekniğindeki gelişmelerdi. İlk planda bu teknikler ve icatlar ticaret için geniş imkânlara yol açtı ve sonra da meselâ müslüman öğrencilerin Avrupa'ya gönderilmesi ve müslüman devlet adamlarının milletlerarası konseylere katılması gibi münasebetlerin diğer şekillerine zemin hazırladı.

Önceki dönemlerde, yelkenli gemilerle uzun seyahatlerin nisbeten ucuz olmasına rağmen, ticaret şekli daha zi-

yade baharat ticaretine, ipek ve diğer lüks mallara hasredilmişti; fakat buharlı gemilerin gelişmesi daha az değerli malların da büyük miktarlarda taşınmasını mümkün kıldı. 19. yüzyılın başında gerçekleşen endüstri devrimi, Avrupalıların aldığı ve sattığı malları değiştirdi. Avrupalılar ucuz hammaddeler karşılığında ucuz fabrika ürünlerini sattılar. Kıtalararası ticaret hacmi arttı. Avrupalı finans sahipleri heryere girdiler ve eski İslam topraklarında Avrupa mallarının tüketimini teşvik için borç paralar verdiler. Daha sonraları benzinin bulunması Avrupalılar ve Amerikalılar tarafından benzer bir sömürü unsuruna yol açtı, fakat İslamî karşı-tepki çok fazla ileri gidemedi.

Zamanla Avrupalıların iktisadî çıkarları siyasî müdahaleye yol açtı. İlk önce Portekizliler, daha sonra da Hollandalılar, Fransızlar ve İngilizler geldiler. Avrupalı güçler arasındaki anlaşmazlık sonunda Hindistan'da İngiliz Raj'ın ve günümüz Endonezya'sında da Hollanda yönetiminin kurulmasına yol açtı. 19. yüzyıla gelecek olursak, 1830'da Cezayir'in Fransızlar tarafından ele geçirilmesiyle Kuzey Afrika İslam devletleri parçalandı ve Avrupa yönetimine girdi. Doğrudan ve dolaylı olarak hükmetmenin bu örneklerinden başka 19. yüzyılda Avrupa devletlerinin özellikle Osmanlı ve İran imparatorlukları üzerinde siyasî baskısı sözkonusuydu. Böylesi ülkeler askerî açıdan zayıflamış ve malî olarak zorluklara düşmüş olmaları sebebiyle azınlıklarının ve Avrupa devletlerinin elçilerinin önerilerine uymak zorunda kaldılar. Sözkonusu baskılara rağmen bazı İslamî devletler peyderpey modern devletler ailesine katıldılar. İlk olarak elçi alış-verişleri gerçekleşti, daha sonra da eşit taraflar olarak anlaşmalar 'mzalandı. Modern devletler arasındaki sınırlar kesin olarak belirlendiğinden, sınırlar dikkatli bir şekilde yeniden tespit edildi. Daha sonra Milletler Cemiyeti ve o-

nu takiben Birleşmiş Milletler kuruldu. Milletlerarası siyasî sisteme kabul edilme daha ileri bir batılı siyasî düşünceyi getirdi. İslamî devletler Avrupalılar tarafından kabul edilebilir kurumların gelişmesini istemiş, böylece her yönüyle ve gerçekten uluslararası camiada yer aldıklarını hissedebilmişlerdir. Böylece parlamentolar ve yeni hukukî yapıları kurmuşlardır. İlk olarak ticarî meseleler için geliştirilen bu yapılar daha sonra diğer hususlara da teşmil edilmiş ve en sonunda yeni hukuk sistemi bütünüyle hayata geçirilmiştir.

Batının doğrudan toplumsal etkisi, iktisadî etkilerinden farklı olarak büyük çapta değildi. Batı toplumlarıyla yakınlaşma ilk önce Avrupa üniversitelerine giden öğrencilerle, daha sonra da sinemanın gelmesiyle gerçekleşti. Toplumsal etkinin önemli bir ölçüsü, kadına toplum içinde daha önemli bir yer verme anlayışıydı.

Diğer taraftan zihinsel etki de önemli oldu. Müslümanlar, doğal olarak Avrupa teknolojisinin altında yatan bilimsel düşüncenin farkına vardılar. Spesifik bilimsel çalışmalara ilaveten, genel bilimsel anlayışın bir parçası olan felsefî gelişmeleri de değerlendirdiler. İslam'ın Hıristiyanlık konusundaki tarihî şüphesinden dolayı, müslümanlar modern düşüncenin Hıristiyan-karşıtı düşüncelerini Hıristiyan düşüncelere tercih ettiler. Hıristiyan misyonerler adam kazanma ve Hıristiyan fikirlerini özel olarak yaymada İslam topraklarında çok az başarı kazandılar, fakat eğitim yoluyla batılı fikirlerin genel kabul görmesindeki başarıları azımsanmayacak derecedeydi. Batılı siyasî fikirlerin ayrıntılı propagandası 20. yüzyılın ilk 30 yılında faşistler ve komünistler tarafından başlatıldı; daha sonra da demokratlar tarafından sürdürüldü. Böylelikle batının İslam dünyası üzerindeki total etkisi 1498 ve özellikle 1798 sonrasında başlamış olmaktadır. Bu etkiyi Asya'nın diğer eski medeniyetlerine olan etkiyle karşılaştırmak ta-

biî ki mümkündür. Daha önceki dönemde müslümanlar arasında bu etkiye karşı bir tepki gelişmişti.

İktisadî etkiye karşı geliştirilen reaksiyon, (uygun bölgelerde) geçimlik tarımsal üretimin yerini pamuk, kauçuk ve çay gibi parayla satılan ürünlerin alması oldu. Bu değişiklik, dünya iktisadî sisteminde yer alma ve dünya pazarlarındaki dalgalanmaların müslüman halklar arasında da etkilere yol açması anlamına geliyordu. Ayrıca 20. yüzyılda batıya olan iktisadî bağımlılığı azaltmak amacına yönelik olarak müslüman ülkelerde endüstriyi geliştirmek yönünde gayretler yoğunlaşmıştır ve bu gayretler artan bir başarıyla devam etmektedir.

Toplumsal alanda ortaya çıkan önemli bir gelişme batıda eğitim görmüş yeni bir orta sınıfın ortaya çıkmasıydı. Avrupa etkisinden önce genel bir ifadeyle İslam dünyasında iki sınıf olduğu izlenimi vardı. Yöneticiler, toprak sahipleri ve büyük tüccarlardan oluşan yüksek bir sınıf; ve çiftçiler, ikinci dereceden sanatkârlar, küçük tüccarlar ve genelde kasaba işçilerinden oluşan alt sınıf. Yeni orta sınıf ise silahlı personel, mülkî memurlar, profesyonel kişiler, maharetli sanatkârlar ve benzerlerinden oluşmaktadır. Son yüzyılın iktisadî değişiklikleri bütünüyle, zenginlik etrafında yeni ihtilaflara yol açtı. Üst sınıf (veya en azından üst-sınıfın ileri görüşlü olanlar) Avrupa usullerinin gelişinden en çok faydalandılar ve sonunda birçok ülkede bu sınıfın iktisadî ve siyasî gücü büyük artış gösterdi. Sonuç olarak orta sınıf tatminkar değildir, çünkü her ülkenin modern devlet olarak ilerlemesi gereğinin farkındadır. Mısır'ın 1952 devrimi orta sınıfın iddiasının ilk işaretlerinden birisidir.

Ülke içi siyasî manzarada Mısır devrimi ve askerî personel tarafından gerçekleştirilen benzeri darbelere kadar kontrolde pek büyük değişiklik gerçekleşmedi. Eski yöne-

ticiler ve yüksek tabaka gücünü hileyle korumaya çalışmıştı. Parlamenter ve demokratik usullerin zahirî şekilleri mevcuttu, fakat toplumca o zamana kadar tanınmayan kurumlar, iktidarı paylaşmak niyetinde olmayan entrikacı üst-sınıflar tarafından kolayca manipüle edildi. Ülkelerin iç politik dengelerinde bir değişiklik gerçekleşmemekle birlikte, dış politikada bunun tam tersi gerçekleşiyordu. Avrupa baskısına karşı tepki, bağımsızlığı kazanma ya da yeniden kazanma arzusunda ifadesini buluyordu. Bu karışıklıkta Avrupa'nın milliyetçi fikirleri 'millet'i birleştirmek ve uluslararası forumlarda batılıların reddedemeyeceği argümanlar sunabilmek için kullanıldı. Bu kitabın yazıldığı tarihte (1966) karışıklık hemen hemen halledilmiş gibiydi. Müslümanların gayr-i müslim bir yönetim altında yaşadığı ülkelerin en başta geleni olan Hindistan'da yaklaşık 40 milyon kadar Müslüman yaşamaktadır. Rus Orta Asya'sında 20 milyon ve Çin'de de 10 milyon veya daha fazla Müslümanın yaşadığı tahmin edilmektedir. Bu bölgelerde —ve aslında Hindistan'da ve müslümanların yaşadığı güneydoğu Avrupa'da da— belli ölçülerde self-determinasyon hakkı sözkonusudur. Güney Arabistan'daki Müslüman sayısı 1 milyondan azdır, fakat bu bölgelerin nüfusunun tamamıyla Müslümanlardan oluşması sebebiyle yabancı nüfuzu burada çok daha belirgindir. Buralarda bağımsızlık yönünde önemli adımlar atılmıştır; sorun artık bunun ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğidir.

Zihinsel ve dinî karşı-tepkiyi değerlendirirken, müslüman anakarasının batı kültürüne iki kutuplu bir tutum içine girmiş olduğunu belirtmek gerekir. Bir taraftan batının siyasî gücü, teknolojik başarısı ve maddî lüksüne karşı bir iştiyak vardır ve bu iştiyak kültürel ve entellektüel sahada da ifadesini bulmaktadır. Öte yandan siyasî kontrolü Avrupa ve Amerika'ya bırakma-

ma iradesi, kültürel sahada da özgürlüğü belli ölçüde muhafaza etme arzusuyla beraber gitmektedir. Batılı fikirler, almış oldukları batılı eğitimin bir sonucu olarak aslen orta sınıf arasında kabul görmüş ve gelişmişlerdir. Bunların en başta geleni milliyetçiliktir. Milliyetçiliğin İslamî bir kültür içinde —ve ayrıca millet sisteminin esas alındığı Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasının bölge ülkelerinin hemen hepsinde önemli azınlık problemleri meydana getirmiş olması sebebiyle— kök salmasının zorluklarına rağmen, bu akım bağımsızlık savaşlarında önemli bir rol oynamıştır. Mısır, Kıptileri de harekete geçirebilmek için bir Mısır (veya Firavun) milliyetçiliğine, ya da uluslararası arenada daha geniş bir grubun lideri olabilmek için de Arap ya da İslam milliyetçiliğine müracaat etmek zorundadır. Irak'taki Sünni Kürtlerin ve Şii Arapların sayısı —diğer unsurlara hiç bakmasak bile— Sünni Araplardan daha fazladır. Bağımsızlığa ulaşılmasıyla birlikte milliyetçilik fikri eski cazibesini kaybetti ve orta sınıf bunun yerine sosyalizmin herhangi bir şekline döndü. Bununla birlikte geniş halk kitlelerinin milliyetçilik gibi batılı fikirleri, kendilerinde zaten mevcut olan mesela yabancı korkusu gibi özellikleri hariç, benimsemediklerini belirtmek gerekir. Bu kitleler hâlâ geleneksel İslamî fikirlere sebatla bağlı olup İslam'a saldırıldığı çağrısı karşısında kolayca ayaklanabilecek durumdadırlar.

İslamî yeniden diriliş son zamanlarda sıkça kullanılan bir deyimdir ve bu olgunun neye işaret ettiğini anlayabilmek için onu iyiden iyiye incelemek gerekir. Orta sınıf, eğitimi sırasında batılının geleneksel bilimsel bakış açısını edinmiştir ve bu da laik ve din-karşıtı özellikler taşımaktadır. Böylece bir çok yönden geleneksel dinden uzaklaşılmıştır, fakat onun yerini alacak birşeyler de bulamamıştır, yani hayatını yönlendirecek herhangi bir fikir

topluluğundan yoksundur. Bu da zaman zaman seküler bir tavırla da olsa kültürel bir sığınak olarak dine müracaata yol açar. Bu, yeniden dirilişin bir yönü olarak görülmekle birlikte dinin hızlı bir şekilde yeniden canlanışı anlamına gelir. Başka bir görünüm, gerek batılı tarzda ve gerekse geleneksel tarzda eğitim görmüş olsun, batının zihinsel bakışını beğenip takdir eden, ama kişisel olarak İslam'a bağlılıklarını sürdüren kimseler arasında gözlemlenmektedir. Bu kişiler dinlerinin batılı bilimsel düşünceden etkilenmeyen, esaslı birtakım unsurlar barındırdığının farkındadırlar. Bunun içindir ki onlara göre bir müslüman diğer büyük dinlerin mensupları arasında 'Ben müslümanım' diyerek başını gururla kaldırabilecek bir kişidir. Sözünü ettiğimiz bu esaslı unsurlar, bu kitapta İslamî vizyon olarak adlandırılan anlayış ve bu anlayışın ilkeleridir. İslam dinini batı etkisinden kurtarmaya çalışanların karşı karşıya olduğu problem, modern şartlar altında sözkonusu vizyonu kendi hayatlarının her yönünde nasıl hakim kılabilecekleridir.

Bu bölümün ana teması, siyasî gelişmelerin dinî çehresidir. Modern dönemde, yani batılı etki döneminde dinin etkisi o kadar belirgin değildir. Bu dönemde önemli gibi gözüken hususlar orta sınıfın yabancılaşması ve kitlelerin sağlamlığıdır. Kitlelerin sağlamlığı, dini sosyal muhafazakârlık ve sosyal reform ile beraber kimliklendirmeyi yeniden temin edebilecek bir liderin ortaya çıkması koşuluyla, günümüz şartlarında potansiyel olarak büyük önemi olan bir siyasî faktördür.

DİPNOTLAR

Yedinci Bölüm

1. Schacht (i).
2. Watt (viii).
3. Watt (v), s. 126-39.

Sekizinci Bölüm

Dinî Entellektüellerin Fonksiyonu

1. Dogma ve Birlik

İslamî vizyon insana, entellektüel düzeyde fikirler şeklinde gelir ve bunlar da temel olarak Kur'an'da mevcutturlar. Bununla birlikte aslında bu fikirlerin geldiği insanlar zaten birçok yönden toplumun üyeleridirler ve vizyon bazı yönlerden toplumda oluşur. Fakat uzun tarihî dönemlerde fikirlerin fonksiyonunu kesin bir biçimde ortaya koymak zordur. Bazıları bu fikirlerin fonksiyonunu sadece inanılmak diye tanımlayarak konuyu kısa kesmek eğiliminde olabilirler. Sosyolog, meseleyi bundan daha geniş bir bakış açısıyla inceler. Bazı müslümanlar Kur'an'ın Allah'ın yaratılmış kelamı olduğunu iddia eder, diğerleri yaratılmamış olduğunu söylerler. Yukarıda bu teolojik tartışma konusunun müslümanların iki bloğu arasındaki mücadelede önemli bir unsur olduğu, yani siyasî bir görünümü olduğu belirtilmişti. Sosyolog bunun içindir ki teolojik konuların siyasî saha ile ne tür bir ilişkisi olduğunu anlamaya çalışır. Ayrıca ilişkinin basit bir ilişki olmadığı da hemen belli olur. 'Otokrat blok'un siyasî görüşlerinin kökeni yalnızca Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancına bağlanamayacağı gibi, bunların inançları da

siyasî görüşlerinin bir ürünü olarak değerlendirilemez.

Bir toplumun dinî fikirlerinin ne tür fonksiyonlar icra ettiği sorunu aslında birçok alt-probleme yol açacak derecede geniştir ve bu kitapta işlenemeyecek derecede kapsamlıdır.[1] Üzerinde durulan konu, ortada bir problem bulunduğu ve bunun da karmaşık bir problem olduğudur. Dinî fikirler, İslam toplumunun gündelik hayatında pek tabiî ki önemli bir yere sahip olmuşlardır. Kur'an'da belirtildiği gibi bunlar nesilden nesile devredilirler; ve böylece, Kur'anî fikirler bir yerde İslam toplumunun bütün hayatını belirler. Fakat İslam toplumunun kültürel tarihinde yapılacak kısa bir gezinti, fikirlerin, ezberlenmek ve sonraki nesillere aktarılmak dışında birtakım eylemlerin de nesnesi olduğunu kolayca gösterir. Araştırılacak süreçler arasında Kur'anî metinlerin apolojetik tefsirleri ve dogma tanımı da yer alır.

Toplumda münakaşalar olurken, apolojetik tefsirler ortaya çıkar. Mesela Kur'an'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olma özelliği tartışılırken bir taraf kendi tezini desteklediği iddiasıyla birtakım ayetler ortaya çıkarabilir. Karşı taraf da bu ayetin gerçekte başka birşeyler anlatmaya çalıştığı yolunda iddialar geliştirir; bu arada kendi tezini açıkça kanıtladığını gösteren başka ayetler ortaya çıkarır. İki taraf da sonra sözkonusu ayetlerle ilgili hararetli tartışmalara girebilir; her biri kendi tezini kanıtlamak ve muhalifinin tezini yanlışlamak için canhıraşâne çalışabilir. Mesela bir ayetin genel mi yoksa özel mi olduğu gibi meseleler de zaman zaman ortaya çıkabilir. Her zaman belirli ayetleri anlaşılmaz biçimlerde tefsir eden aşırılar mevcut olabilir; bunlar genellikle müslümanların çoğunluğu tarafından reddedilirler. Sonunda İslam toplumundaki herhangi bir düşünce birliği ya da grubu, Kur'an'ı tefsir ederken dikkate alacakları ölçüler konusunda kendi aralarında bir mutabakata varabilirler. Bu

uzlaşılmış tefsir şekli, Kur'an'daki genel görüşlere, veya başka bir tarzda İslamî görüşe tatbik edilir. Sünnilerin çoğunluğu arasında, bölgesel farklılıklara rağmen, Kur'an'ın tefsiri konusunda genel bir uzlaşma vardır.

Dogmanın daha kesin şekillerde tanımlanması hususu da İslam düşüncesi tarihinin genel akışı içinde izlenebilir. Ne yazık ki modern Batıda dogmanın toplumsal hayattaki fonksiyonu yanlış bir biçimde yorumlanmaktadır. Bu, büyük ölçüde, özellikle son yüzyılda ve daha öncesinde, toplumdaki muhafazakâr unsurların dogmayı, değişen şartlarla gündeme gelen yeni pratiklere karşı çıkmak için sık sık kullanmasından kaynaklanmaktadır. Toplumsal hayatın oluşumu aşamalarında dogmanın önemli ve olumlu bir fonksiyonu vardır, çünkü dogma, uzunca tartışmalardan sonra üzerinde uzlaşılan hususların formülasyonudur. Gelecek bölümde açıklanacak bazı noktalar birçok ayrıntıya zemin hazırlayarak gereksiz tartışmalara yol açmıştır. Böyle bir tartışmadan sonra tarafların bir çoğunun ilgilendiği belirli bir görüşün doğru olduğuna uzlaşma sonunda ulaşılır. Bu uzlaşılmış görüş, mesela "Kur'an Allah'ın yaratılmış kelamıdır" gibi basit bir formülle ifade edilir. Bir konu bir defa dogma olarak tanımlanınca artık sabit birşeydir, öyle kabul edilecek ve artık tartışılmayacak bir prensiptir. Dogma İslamî vizyonun bizzat kendisi değil, vizyonun dış görünüşünün, algılanışının ifadelendirilmesidir. Dogmanın geniş kitlelerce kabul edilmesi, onun kılı kırk yaran entellektüel arayışlar sonunda kabul edildiği anlamına gelmez. Bu, tam tersine, vizyonun toplumca zaten kabul edilen algılanışının genel kabul görmüş en iyi formülü olduğu anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, dogma zâtî özellikleri itibariyle yeni birşey değildir, toplumca kabul gören ve izlenen vizyon içinde belirsiz ya da kesin olmayan bir biçimde zaten mevcut olan hususları kesinleştirir. Dogmayı kabul etme-

me, toplumdan dışlanma anlamına gelir; fakat bu da alternatif bir dogmatik anlayış geliştirmiş başka bir gruba katılarak aşılır.

Dogmatik noktaların kesinleştirilmesi sürecine ait kimi hususlar gelecek bölümde görülecektir. Bununla birlikte önerilen birçok formülasyonun toplum tarafından kabul edilmediği de bu süreç içinde izlenebilecek hususlardandır. Şimdi İslam bilginlerinin dogmayı formüle etmeye yönelik gayretlerine geçelim. El-Fazali'nin (ö. 1821) Kifaye adlı risalesinde her müslümanın elli maddelik bir inanç listesini kanıtlarıyla beraber bilmekle mükellef olduğu belirtilmiştir. Bunların bazıları sıfatı'l-ma'anî ve sıfat-ı ma'neviye gibi ayrımlar da taşırlar. Bu dogmatik formülasyon, müslümanlar arasında bir bütün olarak genel kabul görmemiştir. Eğer bir İslam âliminin teklif ettiği dogma formülasyonu müslümanların çoğu tarafından kabul edilmeyebiliyorsa, ümmetin çoğunun kabul ettiği bir başka formülasyonun daha sonra değiştirilmesi şansı da sözkonusu değil midir? Bu soruya cevap vermek pek kolay değildir. Toplumun vizyon üzerinde —ama vizyonun dogma şeklindeki ifadesi üzerinde değil— kurulduğu kabul edilirse, dogmayı yenilemek teorik olarak mümkündür. Öte yandan temel bir husus toplum tarafından yüzyıllar boyunca sorgulanmaksızın kabul edilmişse, bunun altında yatan vizyon terkedilmedikçe bunu değiştirmek pek zordur. Maamafih günümüzde İslam'ın öteden beri karakteristik bir özelliğini belirleyegelen dört kadınla evliliği destekleyen Kur'an âyetlerini yeniden yorumlamaya çalışan ve 'adaletle davranamayacağınızdan korkuyorsanız, yalnız biriyle yetinin' (4.3) şeklindeki âyetin pratik olarak bir Müslümanın birden fazla kadınla evlenemeyeceği anlamına geldiğini söyleyen Müslümanlar vardır. Bununla birlikte bu hususun temel bir mesele olmadığı ve bunun tamamıyla değiştirilmesinin de mümkün gö-

zükmediği kabul edilmelidir.

İslamî dogma konusundaki bu değerlendirme, İslam'ın birçok asır boyunca ve dünyanın birçok bölgesinde oluşturduğu birlik hakkında daha ileri bir tartışmaya yol açar. İslam'ın veya diğer bir dinin ne ölçüde bir birlik oluşturduğundan bahsedebiliriz? Dogma tanımlarının zamanla değişmesi zaten dinin bir yerde değişmesi demek değil midir? Raşit dört halifenin yönetimi altında yaşayan müslümanlar, Eş'ari (ö. 935) tarafından daha sonra formüle edilenler gibi bir inanca sahip değillerdi. Gerçi işin özünde bir değişiklik olmadığı iddia edilebilir, öyleyse dogma şimdiye kadar zımnen inanılan şeklin bir ifadesi olmaktadır. Başka bir ifadeyle temel vizyonun aynı olduğu, ama bunun farklı şekillerde ifade edildiği söylenebilir. Fakat böyle bir tanımlama, bu ifade şeklinde değişikliğe, yani teoloji dışı sahalardaki düşünme şekillerinin değişimine bağlı olarak sözkonusu ifadede yapılacak değişikliğe de açık kapı bırakmış olmaktadır. Buna bir örnek olarak Allah'ın varlığının günümüzün modern bilimsel bakışıyla bakan insanına açıklanması şekli verilebilir: bu insan için kâinatın kökeninin belirsizliğinde Allah'ın yaratıcı sıfatını görmek, ya da Allah fikrinin sadece bir 'projeksiyon'dan ibaret olduğu iddiasına cevap vermek zor olabilir. Dolayısıyla dinin birliği, zamana bağlı olarak değişen vurgularla en azından uyumlu olmalıdır.

İslam'ın, değişmesi asla mümkün olmayan bir mutlaklığı ifade ettiği anlayışı geçmişte müslümanlar arasında çok yaygındı ve bu görüş bazıları tarafından hâlâ ısrarla savunulmaktadır. Benzer görüşler başka dinlerin takipçileri tarafından kendi dinleri hakkında da savunulur. Böylesi bir İslam anlayışının çöldeki Arabın anlayışına çok şeyler borçlu olduğu kesindir. Bu insanlar, atalarının yaşadığı hayatı bütün ayrıntılarıyla taklit etmeleri durumunda güvenliğe kavuşacakları yolunda derin bir inan-

cın hakim olduğu statik bir toplumda yaşıyorlardı. Herhangi bir yenilik (bid'at) normal şartlarda felaketten başka birşeye yol açmayacağından engellenmesi gereken birşeydi. Bunun içindir ki Hz. Muhammed'in Müslümanlar tarafından hayatının her bir yönüyle ideal bir numune olarak kabul edilmesi şaşırtıcı değildir; bunun içindir ki dinî doktrin ya da pratikteki bir sapma, yani dalalet, sadece 'yenilik' (bid'at) kelimesiyle tanımlanıyordu. Bundan ayrı olarak bir dinin değişmez olduğu görüşü, yine Arap bakış açısına göre övülecek birşeydir. Dinî bir cemaat canlı bir organizmanın kimi özelliklerine sahiptir. Yine de uzun bir zaman dilimi boyunca neyin değişmediğini tam olarak söyleyebilmek, bu görüşle ilgili yapısal bir problemdir. Eğer bu tanım çok ayrıntılı olarak yapılırsa, normalde Müslüman olduğu farzedilen birçok insan cemaat dışına atılmış olur. Fakat bunu engellemek amacıyla mesela İslam'ın değişmez yegâne unsurunun şehadet getirmek, namaz kılmak ve oruç tutmak olduğu söylense, bu da genellikle anlaşıldığı şekliyle İslam'ın özünü gerektiği gibi ifade edememiş olur. Dolayısıyla İslam'ın değişmesi asla mümkün olmayan özünün kelimelerle ifade edilmesinin mümkün olmadığını, daha ziyade bu kitapta 'İslamî vizyon' diye tarif edilen kavram gibisinden birşey olduğunu söylemek daha doğru gözükmektedir.

Çeşitli mezheplerin ve bölgeden bölgeye değişiklikler gösteren uygulamaların varlığı gözönüne alındığında İslam'ı bir birlik olarak ele almanın zorluğu yine ortaya çıkmaktadır. Her bir grubun kendi İslam anlayışının diğerlerininkinden üstün olduğunu ileri sürmesine rağmen, tabiî ki hem Sünnilerin hem de Şiilerin müslüman olduğu yolunda genel bir uzlaşma vardır. Hem Sünnilik, hem de Şiilik İslamî vizyonun ifadeleridirler; fakat bunlar arasında ortak olan şeyin ne olduğunu kelimelerle ifade etmek, tarafsız bir gözlemci için bile, gayr-i müm-

kün değilse de çok zordur. Zeydîler, İbadîler ve İsmailîler gündeme geldiğinde bu zorluk daha da artar; Ahmediye de bir ihtilaf sonunda Kadıyanîlikten kopmuştur. Problemin özü, bir grubun İslam'ın dışında görülebilmesi için doktrin ya da pratikte ne kadarlık bir sapma içinde bulunması gereğidir; bu açıdan bir akademisyen ile bir yöneticinin konumu farklıdır. Bir akademisyen İslamî vizyonun gücünün devamından bahsedebilir, yönetici ise belli bir gruba artık Müslüman değil diye bakabilir. Öte yandan İmam Gazali'nin *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zandaka*'sında insanları, yeterli kanıt olmadığı durumlarda başkalarını tekfir etmeye karşı uyardığını; ayrıca çoğunluğu oluşturan kitlelerin hoşlanmadıkları azınlıkları genellikle *küfür* ya da *şirk* ile itham etme eğiliminde olduğunu hatırlatmak faydalı olabilir.

Benzer zorluklar çeşitli ülkelerdeki amelî farklılıklarda da ortaya çıkmaktadır. Müslümanların yaşadığı çevre ülkelerde daha fazla yöresel kıyafet giyilmektedir. Bazı batılı gözlemciler bir değil birden çok İslam'ın olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir; bunlara göre neredeyse her ülke veya bölgede farklı bir din vardır. Asıl gerçek şudur: böyle bir görüş, İslam'ın bir veya birçok mu olduğu meselesine tarafsız bir cevap verilemeyeceği tezini destekler, çünkü araştırmacının verdiği cevap kısmen onun şahsî kanaatine dayanır. Belki de biz hiç korkmadan tehlikeye atılmalı ve İslam'ın birliğinin bir 'projeksiyon' olduğunu kabul etmeliyiz. Fakat bu karakteri onu hükümsüz bir fikir yapmaz. 'Projeksiyon' kelimesi genelde gözlemcinin objektif bir temele dayanmayan izlenimleri şeklinde anlaşılır. Bununla birlikte projeksiyonun diğer bir açıklaması da vardır. Belirli durumlarda bir nesneyi gözlemlemeye başlarken birşeyleri temel almamız gerekir; mesela 'birlik' kelimesiyle başlayabiliriz. Fakat bir defa böyle başlayınca gözlemlediğimiz fenomenin sözko-

nusu birlik fikrini taşıyıcı ya da destekleyici özellikleri olduğunu kolaylıkla farkederiz. Sözkonusu olan İslam dininin birliği olduğunda, bu özelliğin, İslam dinini yaşayan ya da ondan çok güçlü bir biçimde etkilenenler arasında Kur'an'ın vizyonunun, yani şehadetin kabulü olduğunu görürüz.

Vizyonun bu şekilde kavramsallaştırılması veya kâinata ve insanın kâinattaki yerine böyle bakılması, İslam'ın birliğinin asırlar boyunca teyit edilmesini ve ayrıca dinin sosyolojik yönünün —yani cemaat hayatının bir tarafta hiç değişmeyen, öte tarafta kendisini istikrarlı bir biçimde değişen şartlara uyduran yönünün— kabulünü mümkün kılar.

2. Büyük Akaid İhtilafları

Bir cemaatin dogmatik temellerinin gelişmesinin icra ettiği fonksiyon hakkındaki bu genel mütalaalardan sonra, İslamî toplum hayatının en önemli tartışmalarına bakabiliriz. Şiiler ve Haricilerle ilgili ilk tartışmalar hakkında siyasî açıdan birşeyler zaten söylenmişti, şimdi bunların itikadî özelliklerine kısaca göz atabiliriz.

Hariciler ilk olarak Hz. Ali zamanında (656-61) önem kazandılar. Kur'an'ın İslam toplumundaki otoritenin en son kriteri olması gerektiği iddiasındaydılar. İdarî kararlar ona dayanmalıydı, ona uymayan uygulamalarda bulunanlar ölümü hak ediyordu ve Haricilere göre Hz. Osman bunu başaramamıştı. Düşüncelerinde toplum fikri çok önemli bir rol oynuyordu. Müslümanlardan 'cennet halkı' olarak bahseden Hariciler bu cemaate üyeliğin bir insanı sonunda cennete ulaştıracak bir garanti olduğunu düşünüyorlardı. Bir günahı işlemenin (Kur'anî bir hükme itaatsizlik) toplumun gelecekteki mutluluğunu tehlikeye atacağını varsayıyor ve bundan dolayı günahkârları ölümle cezalandırıyor ya da toplumdan dışlıyorlardı. Bü-

tün bunlarda İslam'a, İslam öncesi kabile yaşamı ile örtüşen ortak bir değer yargısı getirmeye çalıştıkları gözükmektedir. Mesela, kabilenin kabile birliği vasıtasıyla üyelerine önem ve asalet vermesi fikri gibi.

Hariciler'e karşı geliştirilen eleştirilerde, bir insanı günahları sebebiyle toplumdan dışlamanın yanlış olduğu öne sürülür. Bununla birlikte bu hadisenin, kabilesinden dışlanan bir insanın genellikle bir başkasına sığınabildiği çöl hayatında olağan olduğu görülmektedir. Bir günahı için üyelerini dışlamanın yerleşik şehir medeniyeti için uygulanabilir olmadığı çok açıktır. Diğer taraftan bazı müslümanlar, bir insan İslam toplumunun üyesi olduktan sonra günah işlemesinin çok fazla ciddiye alınacak bir mesele olmadığını iddia ederek günahın ciddiliğinin azalmasına yol açmaktadırlar. Suçlar şüphesiz ki cezalandırılmalıdır, fakat hepsi ölümle veya toplumdan dışlanma yoluyla cezalandırılamaz. Bu görüş birçok müslüman tarafından kabul edilmiştir. Mesele, toplumun cennete gideceği düşünülen insanların toplumu olduğu gerçeğiyle, günah işlemekte olan toplum mensupları arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceğidir. Bu meseleyi çözmeye yönelik ilk gayret Mürcielerin irca fikridir. Bu fikre göre idareci suçlunun nihayette cennete veya cehenneme gideceğine bakmaya ihtiyaç duymaz, suçlunun cezasını erteler ve dünyanın sonunda hükmü Allah'a bırakır. Bununla birlikte, bazı takva ehli insanlar cennet halkına aitmişler gibi günahkarlarla beraber olmaya karşıdırlar. Asırlar geçtikçe toplumun karizmatik olduğu fikri, cennete en nihayette kabul edilmenin garanti olduğu düşüncesini getirdi; ama günahın veya suçun ciddiyetinin, onun cezalandırılmasıyla gösterilmesi üzerinde ısrarla duruldu. Bu cezalandırma cehennemde veya yeryüzünde olabilirdi, fakat eğer cehennemde olursa sınırlı bir müddet için olabilir ve günahkar en nihayetinde cennete girerdi

—tabiî ki Müslüman olarak ölmesi şartıyla.

Böylelikle, bu tartışmalar sonunda İslam toplumuna kimlerin mensup olduğu ihtilafı gündeme geldi. Bu ihtilafın iman kelimesiyle çok doğrudan bir ilişkisi vardı ve bu kelimenin İngilizce ve diğer Avrupa dillerindeki karşılıkları, modern okuyucunun konuyu yanlış anlamasına yol açabilir. Dilbilimsel olarak iman tabiî ki 'inanç' anlamına gelir; fakat İslamî bağlamda bu kelime bir kişiyi mü'min, yani İslam toplumunun bir üyesi yapan özellikler olarak kabul edilir. Bu sebeple iman kelimesinin üzerinde önemle durmak gerekir. Bu tartışmada kimi önemli basamaklar mevcuttur. Kalp, dil ve İslam toplumunun üyeleri arasında üçlü bir ilişki bulunmaktadır. Kalp, ya da aklın barındığı yer, itikadî prensiplerin kabul edildiği yerdir. Dil bunu ikrar eder, nihayet kabul edilen sözkonusu ilkeler İslam toplumunun diğer üyeleriyle beraber sosyal hayatta yansımasını bulur. İmanın tam bir *iman* olması için gerekli unsurlar hakkında çeşitli açıklamalar vardır; birçok akaid alimi ameli imanın bir parçası olarak görmemiştir. Bununla bağlantılı olarak imanın artıp azalması veya yekpare bir bütün ya da alt-parçalardan oluşan bir bütün olması konularında ihtilaflar mevcuttur. En sonunda insanı İslam toplumundan çıkaran ve cennetten mahrum eden tek günahın şirk, yani Allah'a ortak koşma olduğu yolunda müslümanlar arasında genel bir mutabakat sağlanmış, bu şekilde bir dengeye ulaşılmıştır. Sadece şirk insanı İslam toplumundan çıkarır ve cehenneme götürür. Diğer günahlar cezalandırılabilir, fakat müslüman insan karizmatik bir topluma mensup olduğundan dolayı, günahkar da olsa en nihayette cennete ulaşabilir. (Bu başlıkla alakalı olarak düşünülebilecek irtidat, yani dinden dönme akaidçilerce ihmal edilmiş gözükmektedir ve fıkıhçılar tarafından münhasıran tartışılmıştır.)

Kökenleri itibarıyla Haricilerle aynı zemini paylaşan

ve genellikle onlarla ihtilafa düşen Şiileri daha önce siyasî çerçevede değerlendirmiştik. Şiiler selametin evvelemirde karizmatik liderle ilgili bir husus olduğu üzerinde durmuşlardı. Demokratik bir metodun sadece karışıklığa yol açacağına, çünkü karizmadan yoksun sıradan insanların kötü kararlar vereceğine inanmışlardı. Sadece ilahî bir şekilde görevlendirilen bir lider toplumu kurtuluşa ulaştırabilecektir. Bu inanışların muhtemelen uzun yıllardır güney Arabistan'da hüküm süren yarı-ilah krallar geleneğiyle ilişkisi vardır ve nitekim Şii inancının ilk takipçilerinin büyük bir kısmı güney Arabistan kabilelerinden çıkmıştır. Şii fikrinde olduğu gibi Araplar arasında da belirli kabilelerin daha soylu olduğu yolunda genel bir inanç vardır. Bilhassa Hz. Muhammed'de izhar edilen özel Allah vergilerinden dolayı, Şiiler Haşimoğullarının müstesna bir değere sahip olduğu inancındaydılar. Asalet ve önemli vasıfların aslında kalıtsal olduğu, dolayısıyla özel bir kabile veya ailenin her üyesinin en azından potansiyel olarak bu taşıdığı yolundaki inanç, çok eski bir Arap inancıydı. Diğer bir fikre göre ise, karizmatik vasıflara belirli bir zamanda ailenin sadece bir üyesi sahiptir ve bu tek şahıs, imam veya lider, her zaman bir önceki lider tarafından belirlenmiştir. Sonraki İmamiler, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed tarafından kendinden sonraki imam olarak, Hz. Hasan'ın Hz. Ali tarafından seçildiğine ve böylece 12 imamın belirlendiğine inanmışlardır. Abbasiler'in halifeliğe asli talebi önceden belirlenmeyle imam oldukları şeklindedir ve veraset zincirini de ayrıntılarıyla belirlemişlerdir. Bununla birlikte 780 yıllarında alternatif bir iddia veya daha ziyade kendi tezlerini kanıtlayan bir delil ileri sürmüşlerdi; bu da Hz. Muhammed'in ölümünden sonra imamlık hakkının Abbasoğullarına geçtiği iddiasıydı.

Bir diğer itikadî gelişme Şiiler arasında bazen 'mesihçilik' olarak adlandırılan anlayıştır. Mesihçilik, 'kurtulu-

şun sadece tabiatüstü bir lider veya Allah tarafından gönderilen bir liderden beklenmesi inancı' olarak tanımlanabilir. Bu, mesihin zaten mevcut olduğu ya da zamanı geldiğinde ortaya çıkacağı gibi farklı şekiller alabilir. Şiilerin Muhtar liderliğindeki ayaklanmasının başarısızlığından sonra ve özellikle 700'den sonra Muhammed İbn Hanefiyye'nin vefatını takiben imamlarının ölmediği, gizlendiği ve Mehdi'nin de uygun bir zamanda gelerek herşeyi düzelteceği inancı yaygınlık kazanmıştır. Bu fikrin pratikteki etkisi, insanlara herşeyin bir gün düzeleceği telkininde bulunarak onların tevekkül yoluyla rahatlatılması olarak düşünülebilir. 'Gaip imam' fikri muhtemelen 10. asrın başlarında İsmaililer arasında da yaygınlık kazanmıştır. Bu kavramın en geniş olarak 10. yüzyılın sonlarında onikinci ve son imam için İmamiler tarafından kullanıldığı kesindir. Birçok müslümanın bu inanca prim vermesi, bunun insanların hepsinin değilse bile birçoğunun kimi ihtiyaçlarını tatmin ettiğini gösterir. Günümüzde İslam birliğini sağlama gayretlerinin önündeki engellerden biri de, Sünnilerin kendi anlayışlarını değiştirmeden Şiilerin ihtiyaçlarını tatmin etmenin bir şeklini bulabilmeleridir.

Diğer önemli tartışma 'hür irade ve kader' olarak adlandırılabilecek husus hakkındadır. Ama bu, müslümanların bu konuda ne düşündüğü meselesi değildir. Özgürlük fikri İslam öncesi Arabı için hiçbir anlam ifade etmez, köle ve hür kişi arasındaki farkı belirler, o kadar. Kelam tartışmaları çerçevesinde bu mesele, kader meselesi olarak tartışılmıştır. Kader, 'olayları belirleyen güç' gibi bir manaya gelir. Tartışmalar bu gücün sadece Allah'a mı ait olduğu, yoksa insanlarca da mı paylaşıldığı meselesi üzerinde toplanmıştır. İnsana birtakım güç verenler 'kaderîler' adıyla tanınırlar. Daha önceki bir bölümde çöl Arab'ının hayatının ana yönlerinin hepsinin 'zaman' olarak ad-

landırdığı güçler toplamıyla belirlendiği ve insanın bu şeyleri değiştirmek için güç sahibi olmadığı yolunda derin bir inanca sahip olduğuna işaret edilmişti. Ayrıca Kur'an kendi güçleri hususunda Mekke'li tüccarların rahatlığını eleştirir. Böylelikle ilk müslümanlar beşerî gücü mübalağa etmek gibi bir temayülde pek olmamışlardır. Bununla birlikte, İslam Irak ve Suriye'de yayıldıkça hıristiyanlar ve diğerleri arasında insan başarısı üzerinde durulmuştur. Özellikle Yunan medeniyetinin tesiri altında uzun süre kalanlar buralardan İslam'a birşeyler getirmişlerdi. Bu noktanın siyasî referansları da mevcuttu. Egemenliği elinde bulunduran Emeviler, (yönetme yetkisi kendilerine Allah tarafından bahşedildiğinden), kendilerine karşı düzenlenecek bir ayaklanma girişiminin Allah'a karşı itaatsizlik olduğunu iddia ediyorlardı. Rejimin siyasî muhalifleri de böylece muhalefetlerine karşı itikadî bir delil buldular. Bu delilin bir kısmı insanın bir güce sahip bulunduğunu ve Allah'ın emirlerine uymayan ve haksız bir yönetim süren yöneticiye uymak zorunda olmadığını esas alır.

Emeviler'in yerine Abbasiler'in geçmesinden sonra çelişkiler devam etti, fakat siyasî çelişkiler büyük ölçüde gözden kayboldu. Bu, farklı kültürel birikimleri uzlaştırma çabası olarak görülebilir. Bilhassa 'takdir-i ilahi' inancının muhalifleri aslolanın insan gücü değil, Allah'ın takdiri olduğunu söylerler. Allah insanları ahiret gününde amellerine göre mükafatlandırıp cezalandıracağından dolayı insanlar amellerinden sorumludurlar. Görülmektedir ki ok atma gibi basitçe bir iş bile doğal güçler arasında bir koordinasyonu gerektirdiğinden bu işin doğrudan doğruya insanın işi olduğunu söylemek zordur. İnsanın vücudunu hareket ettirmesi, mesela yayı germesi gündeme gelecek olursa, bu kabiliyetin de insana Allah tarafından verildiği belirtilir. Sonunda bu meselenin bir fizik gücü meselesi değil, bir irade meselesi olduğu yolun-

da mutabakata varılmıştır ve ihtilafın her iki tarafı da yönetici gücün Allah'a ait olduğunda ittifak etmişlerdir.

Bu noktada uzlaşma formülü, bu formülde önemli bir yeri olan kesbetme kavramının daha önceki döneme ait olmasına rağmen, Eş'ari ekolüne mensup kelamcılar tarafından üretilmiştir. Bu formüle göre, Allah bir insanın amelini yaratır ve insan da onu kesbeder. Bu kelime, insan ile ondan sâdır olan ameller arasında bir ilişki olduğunu ve dolayısıyla insanın bunların hesabını vereceğini varsaymaktadır. İnsana ait gibi gözüken fizikî ve psikolojik güçlerin hepsi, bu formülasyona göre, Allah'tan kaynaklanmaktadır. Formüle göre insan, fiillerine sahip bir varlık olmaktan çıkmakta, herşey bir Kadir-i Mutlak'a atfedilmektedir. Eş'arileri eleştirenler, bu formülasyonun insana gerçek bir sorumluluk yüklemediği iddiasında bulunmuşlardır. Bu formülasyonun sacayaklarından biri şüphesiz çöl Arapları arasında büyük bir yaygınlığı olan Allah istemedikçe insana birşey olmayacağı inancıdır. Bu kanaat, içsel güçlülüğün kaynağıdır ve öyle bir tarafa bırakılamaz, ancak bunu (muhtemelen Yunanlılardan alınan) kendine güven duygusuyla bağdaştırabilmek de hayli zordur.

Kader hakkındaki tartışmadan önce, diğer bir tartışma, yani Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışması son demlerini yaşıyordu. Bu tartışmanın nasıl başladığı belli değildir. Kur'an'ın cismanî bir karakter taşıdığı çok açıktır; belli bir tarihî noktada insanlara inmiştir, Kur'an'da sık sık kimi tarihî olaylara atıflar yapılır. Dolayısıyla Kur'an'ın ezeli olması objektif şartlarla tespit edilebilecek birşey olarak gözükmemektedir. Kur'an'ın mahluk olmadığı iddiası, muhtemelen pek sempatik gelmeyen yaratılmış Kur'an iddiasını reddetmek için ortaya atılmıştır. Kimi Batılı bilginler yaratılmamışlık kavramının Hıristiyan doktrininde Hz. İsa'nın Allah'ın Yaratılmamış

Sözü olduğu anlayışıyla yakından ilişkili olduğunu ve muhtemelen ondan etkilendiğini iddia etmişlerdir. Sözkonusu tartışmanın İslam aleminde aldığı şekil ise, yukarıda da açıklandığı gibi iki görüşün politik anlayışları arasındaki çelişkiyle bağlantılı olmalıdır. İslamî yönetimin Kur'an'a dayanması gerektiğini savunan ve çoğunluğunu ulemanın oluşturduğu bir taraf, siyasî görüşleriyle uyumlu olarak, Kur'an'ın Allah'ın yaratılmamış kelamı olduğu üzerinde duruyorlardı. Diğer taraf ise Kur'an'ın Allah'ın ezelî kudretinin bir göstergesi olmasına rağmen ona ezelîlik atfedilemeyeceği düşüncesindeydiler. Bu tartışmanın elbette birçok alt-tartışması mevcuttu. Her iki görüşü destekleyebilecek ayetler bulunabiliyordu. Ayrıca bir kâğıda yazılan ve birinin ağzından çıkan ayetlerin durumu da ihtilaf konusuydu; yazılar ve sesler ile ayetler arasında bir ayrım yapılıyordu. Yazılar ve sesler, İslamî fikirlere göre yaratılmış olmakla beraber, bu ayetlerin bizatihi kendileri mahluk değillerdi.

Allah'ın sıfatları hakkında daha temel birşey geliştirildi. Bu konu görünüşte Kur'an hakkındaki tartışmaların dışındadır. Mesela Eş'ariler ve diğer akılcı Sünni alimler Allah'ın zatında olmayan, fakat zatından başka da olmayan bir ilme sahip olduğunu belirmişlerdir. Bu, Allah'ın ilminin zatî bir karaktere sahip olduğu söylenerek tefsir edilebilir, velakin bu özellik bir diğer yönden hususi değildir. Bu şekilde yedi sıfattan bahsedilmiş ve bunlara zati sıfatlar olarak özel bir yer verilmiştir; *ilim* (her şeyi bilme); *kudret* (her şeye kadir olma), *hayat, irade, kelam, semi', basar*. Diğer sıfatlar subuti olarak tarif edilmişlerdir. Sıfatların bu tarifi bazen iddia edildiğinin aksine, İslam akaidinin basitlikten çok uzak olduğunu kolayca gösterir.

Bir diğer ihtilaf mucize ile keramet arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Bu ihtilaf Hz. Muhammed'in peygamberliğine aklî bir delil getirme çabaları sonucunda

ortaya çıkmıştır. Muhtemelen Yahudi ve Hıristiyanlardan kaynaklanan Hz. Muhammed'in peygamber olmadığını ispatlamaya yönelik gayretlere karşı o, gönderildiği kavme 'ben Allah'ın size bir mesaj iletmek için gönderdiği bir peygamberim. Peygamber olduğuma delilim de şöyle-şöyle fevkalade durumların ortaya çıkmasıdır' diye ortaya çıkmıştır. Bu fevkalade olay da Allah'ın peygamberine bahşettiği bir nimetidir. Böylece peygamberin doğruyu söylediği gerçeği tasdik edilmiş olur. Bununla beraber, zaman geçtikçe tabiatüstü bir olayın kesinlikle bir mucize olmayabileceği anlaşılmıştır. Peygamberlerin mucizesi, velilerin kerametlerinden kolaylıkla ayırdedilebilir. Kerametté bir mesaj getirme iddiası yoktur. Mutasavvıf Hallac'ın (ö. 922) gösterdiği iddia edilen kerametlerin çelişkileri başlatmada bir faktör olması da mümkündür. 10. asrın sonlarında Eş'ari kelamcı Bakıllanî mucize ile keramet arasındaki ayrımları izah eden bir kitap kaleme alarak konuyu açıklamıştır. Konu bir asır sonrasında da önemini korumaktadır ve Gazali bir insanın 'iki ondan büyüktür, bunu ispat için bu asayı bir yılana çevireceğim' dediğini hatırlatır (bu yılana çevirme de tabiî ki Musa ve Harun'un mucizesidir). Gazali devamla, "Bunu yaptığını görsek bile ikinin ondan büyük olduğuna inanmayız. Çünkü bu sarsılmaz bir matematiksel doğrudur ve biz sadece onun bu olayı nasıl gerçekleştirdiğine şaşırmakla yetiniriz" der. Böyle zorluklar sonunda şüphelerin izalesi ile çözümlendi ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmede aklî delillere de müracaat edilmeye başlandı.

Kelamcılar genellikle tartışacak birşeyler bulmuşlardır ve en son sözünü ettiğimiz tartışmanın modern dönemler öncesinde kelamcıların tartıştığı son ihtilaf olduğu da söylenemez. Fakat İbn Teymiyye hariç (ö. 1328) bundan sonraki alimler konusunda çalışmalar yapılmamıştır. Fakat daha sonraki tartışmaların çoğunun asıl-

dan ziyade kimi ayrıntılar etrafında yapıldığını söylemek mümkündür. Bunun içindir ki Ortaçağ boyunca devam eden kelam konusundaki tartışmalara burada bir nokta koymamız mümkündür.

3. Nakil ve Akıl

Dinî dogma bahsedilen şekillerde gelişirken, inanç konusu etrafındaki tartışmalara bir diğer ihtilaf, yani akıl karşıtları ile ona taraftar olanlar arasındaki tartışma ekleniyordu. Akıl konusunda Arap toplumunda kök salmış bir şüphe vardı. Çöl insanı neyin daha doğru olduğu hesabını yapmaksızın sünnete uygun olarak yaşamayı daha tercih edilir buluyordu —ki böyle bir hesap yapmaya girişse dahi muhtemelen pek de olumlu sonuçlara ulaşamaycaktı. Sonunda İslam toplumunun bazı kesimleri arasında aklın kullanılmasına karşı güçlü bir direniş görüldü. Bu durum fıkhî meselelerde dahi geçerliydi. Hz. Muhammed'in bazı noktaları açıkça beyan etmediği, ama çok benzer bir konuda açıklamalarda bulunduğu sıkça vaki olmuştur. Muhafazakarlar akıl ile ilgili tartışmada, tamamen değişen şartlar karşısında Hz. Muhammed'in ifadelerinden çıkarımlar yapılamayacağı iddiasında bulunuyorlardı. Diğer taraftan pratik olarak aklî neticeler çıkarmayı doğru ve uygun bulanlar da vardı. Fıkıh sahasında aklın kullanılmasının ilk önemli taraftarlarından biri Kûfe'den Ebu Hanife'dir (ö. 767) ve Hanefi mezhebine ismini bu alim vermiştir. Hanefi'den sonra Eş'ari ekolüne benzer akılcı bir mezhebin kurucusu olan Maturidi (ö. 944) gelir.

Aklın herhangi bir şekilde kullanılmasına karşı din-eksenli bir muhalefetin taraftarı çoktur ve bu muhalefet ilk olarak 'genel dinî hareket'in üyelerinin çoğu ve onların taraftarlarınca desteklenmiştir. Yaygın bir iddia, Hz. Muhammed ve ashabı aklı bu şekilde kullanmadığından, böyle yapmanın bid'at olduğu şeklindedir. Sünniliğin

merkezî kısmı akıldan kaçındığından dolayı; doktrin tartışmalarında görüşleri 'orta-yolcular' tarafından kabul edilmeyen aşırılar akla rağbet göstermişlerdir. Yunan felsefî metodlarının ve aslında Yunan felsefî fikirlerinin temsilcileri arasında Mutezilîler vardı. Mutezilîler 9. asrın sonlarında, 8. asrın başlarına inen bir geleneğin, Basra'dan Ebu'l-Hudeyl ve Nezzam ve Bağdat'tan Bişr İbni'l-Mu'temir'in takipçileri olduklarını iddia ediyorlardı. Bu insanlar İslam'da aklî veya felsefî ekolün kurucuları olarak görülebilirler. Bunlar, bazı 19. yüzyıl Batılı araştırmacıların iddia ettiğinin aksine, hiçbir anlamda serbest düşünürler değillerdi; bunlar dinî görüşlerini müdafaada mantıkî silahları ve Yunan fikirlerini kullanan müslümanlardı. Bazen fikrî spekülasyonlarında çok cür'etli idiler, fakat düşünsel önderler için bu müsamaha edilecek bir 'hata'dır. Mutezilîler Sünnilerin karşı olduğu Kur'an'ın yaratılmamış olması ve insanın kaderini belirlemesi gibi kimi dogmatik eğilimleri benimsiyorlardı. Me'mun zamanında (813-33) fırkanın bazı üyeleri yönetim üzerinde etkili oldu ve 833'den 849'a kadar uygulanan tahkikat (Mihne) siyasetini büyük ölçüde yönlendirdi. Mutezilîler fazla taraftarı olmayan küçük bir gruptu ve devletle aralarının 849'da bozulmasıyla daha küçük ve daha akademik bir hale geldiler.

Mutezilîler ve benzerlerinin tavırları, muhafazakârların akıl-karşıtı eğilimlerini arttırıcı bir fonksiyon icra etti. Mutezilîlerin 10. asır Irak kültüründe Helenistik unsuru temsil ettiği söylenir. Bunlar sadece aklın kullanılmasını değil, insanın olayların gerçekleşmesinde (yaratılmasında) fiilî bir katkısı olduğunu savunuyorlardı. İki taraf arasında güvensizlik engelini yıkacak kuvvetli bir saik gerekiyordu. Bu saik 912'lerde Eş'ari'nin fikren değişmesiyle sağlandı. Eş'ari Basra'da Mutezilî medresesinde eğitim gördü ve bu medresenin başı olan Cübbai'nin (ö. 915), en

ümit verici öğrencilerinden biriydi, 40 yaşında esaslı bir dönüşüm geçirerek eski fikirlerinin tam tersini savunmaya başladı. Üstadının Mutezilî görüşlerini bıraktı ve akla karşı nakli ve tahkikata uğrayanların en başında yer alan ve Kur'an'ın mahluk olmadığını bildiren İbn Hanbel'in (ö. 855) görüşlerini benimsedi. Mutezilî akideyi terketmekle birlikte öğrendiği iddia şekillerini terketmedi, bunları Sünni akideyi savunurken kullanmaya başladı. Kalbinde nasıl bir değişiklik yaşadığını bilmek zordur, fakat onun en fazla ne ile meşgul olduğunu biliyoruz. Eğer Mutezilîler İslam'a karşı Yunan düşüncesinin ilk hücum hattı olarak kabul edilebilirse, bu hücumun püskürtülmesi büyük ölçüde Eş'ari'nin işidir; ama onun yanısıra Hanefi mezhebine mensup çağdaşı Maturidi doğu taraflarında, Semerkand'da benzer bir sona ulaşmak için çalışmaktadır.

Eş'ari'den hemen hemen iki asır sonra kelamcılar Yunan fikirlerinin ilk hücumunu karşılamaya ve onları İslam düşüncesi içinde asimile etmeye hazırdılar. Yunan düşüncesi bu sırada Farabi (ö. 950) ve İbn Sina'nın (ö. 1037) felsefeleri (yeni-Platoncu etki) yoluyla ikinci bir hücuma hazırlanmaktaydı. Bu felsefecilerin yetiştirdiği ve gelişmelerine yardımcı olduğu medreselerde teknik olarak çok yüksek bir felsefî standarda ulaşılmıştı, ama bunlar fıkıh ve akaid gibi İslamî tedrisat ile ilgili kurumlardan tamamıyla ayrı idiler. Felsefe diğer Yunan kökenli yabancı ilimlerle, özellikle tıpla ilişkiliydi. İbn Sina'dan sonra doğuda hiçbir büyük felsefeci olmamasına rağmen 11. asrın sonunda felsefenin (belki de İsmailililik'le alakası vasıtasıyla) sünniliği zayıflatma yolunda bir tehlike oluşturduğu görülür. Fakat akaidçilerin hiçbiri, felsefecilerin görüşlerini çürütebilecek durumda değillerdi. Sonunda bu işi Gazali üzerine aldı. Felsefecilerin ana çalışmalarının nüshalarını temin etti, kendisinin de belirttiği gibi bir öğretmene ihtiyaç duymadan okuyarak onların fikir-

lerini herhangi bir felsefeciden daha açık bir şekilde izah edebilecek düzeyde öğrendi. Aslında o, *Makasidü'l Felasife* (Felsefecilerin Maksatları) adlı kitabında da böyle yapmıştı. Bunu *Tehafütu'l Felasife* (Felsefecilerin Tutarsızlıkları) adlı felsefecilerin görüşlerini çürüten bir çalışması takip etti, ama felsefecilerin sistemini bir bütün olarak reddetmekten çok uzaktı. Aksine mantıkla, özellikle Aristo'nun mantık kıyasıyla çok yakından ilgileniyordu. Belki de akaide bir mukaddime olmaya uygun bulduğu mantık çalışmalarına girişti. Bunun tamamıyla iyi bir şey olduğundan şüphe edilebilir. Çünkü İslam akaidinin daha sonraki asırlarda genel olarak çok aklî olduğu kabul edilmişti, fakat akaidin bu aşırı zihinselleşmesi diğer sebeplerden de kaynaklanıyor olabilir. İslam dünyasında yeni-Platoncu şekil belirli şekilde gözden kayboldu. Sadece İspanya'da İbn Tufeyl ve İbn Rüşd ile sonradan meyve vermiş ve İbn Rüşd hıristiyan Avrupa'da İslam dünyasından daha fazla tesire sahip olmuştur. Bu, Yunan düşünce hamlesinin ikinci dalgasıydı ve kısmen püskürtülüp kısmen kabulü büyük ölçüde Gazali'nin işiydi.

Akla dayanan akaidin başarılarına rağmen aklın bütünüyle kullanılmasına karşı koyan birlik de devam etmişti. Bu hareket Hanbeli mezhebinde odaklanmaktadır. Eş'ari'nin doktrin konularında İbn Hanbel'e açık biçimde bağlanmasına rağmen sonraki Eş'ariler Hanbelilerle pek sıcak ilişkiler kurmadılar. İslam dünyasında Hanbeliler zahiren küçük bir mezhepti, fakat Bağdat'ta kolaylıkla gösteri yapmaya veya isyana ikna edilebilen mutaassıp Hanbelilerden oluşan büyük bir çoğunluk vardı. Hanbeliler, Kur'an ayetleri ve Hz. Muhammed'in hadislerinde doğrudan işaret edilen hususlar hariç, bütün delilleri reddetmişlerdi. Bu ekol gücünün zirvesine, tesiri asırlar boyunca hissedilen İbn Teymiyye ile ulaşmıştı. İbn Teymiyye Şam'da ve sonra başkenti Kahire olan Memluk

devletinin bir bölgesinde yaşadı ve zamanın itikadî ve ahlakî bozukluğuna karşı verilen mücadelede yer aldı. Önde gelen başarılarından birisi, mantıkî metodu kullanan bazı akılcı alimlere karşı mantıkçı düşünceyi oldukça sıkı bir eleştiriden geçirebilmesiydi.

Böyle bir çalışmanın varlığı, Hanbeliler'in akla karşı olan tutumlarının asla cehalet taraftarlığından kaynaklanmadığını göstermektedir. Hanbeliler dinin akla dayanan fikirlere indirgenemeyeceği görüşüne dayanmaktaydılar. Hanbelilerin dili hayali bir dil değildir; somut olguları, insanı rasyonel değerlendirmenin çok ötesine götüren bir derinlik içinde sunması bakımından bu dil 'şiirsel' olarak adlandırılabilir; nitekim Kur'an'ın dili de gerçekte böyledir. Nesnel dünyadan bir şey göstermeyen, fakat insanda bir etki uyandıran ve fiziksel bir gevşemeye yol açan bu dil sembolik olarak da tanımlanabilir. Son iki yüzyıldır sembollerin fonksiyonu modern insan tarafından hemen hemen unutulmuştu, fakat bir kere daha böyle çalışmalar ve tesirleri ile karşı karşıya gelmiş durumdayız. Önemli bir örnek olarak Jung'çu gelenekten bahsedilebilir.

Akılcılar ve akla karşı olanların her ikisi de kendilerine göre İslamî vizyonun birer ifadesi oldukları görüşündeydiler. Akılcılar dünya görüşlerinin —ve dolayısıyla bunun din konusundaki yansımalarının— tutarlı olabilmesi için mantıkî tutarlılığın zorunlu olduğu görüşündeydiler. Kelamcılar hiç şüphesiz İslamî inancın zihinsel sentezlerinde üst-düzey bir tutarlığa ulaştılar ve aklı genel olarak çok fazla ihmal etmediler. Fakat akılcılığa karşı olanlar dinî sembolleri —veya bu akımın aşırı biçimlerinin iddia ettiği gibi herşeyi— kavramada aklın yetersizliği üzerinde durarak, ve bunu Kur'an'la ya da başka birşeyle temellendirerek büyük önemi haiz bazı şeylerin günümüze kadar gelmesini temin etmişlerdir. Bir dinin yeniden canlanması, insanların orijinal imajlara orijinal bir biçimde baka-

bildiği; öyle tepki gösterdiği ve böylelikle yeni bir fiziksel gevşemenin meydana gelebildiği ölçüde sözkonusu olur.

4. Modern Dönem

Şu an değerlendirmekte olduğumuz İslamî entellektüel hayatın oluşum devresiyle Avrupa nüfuzuyla karakterize olunan modern dönem arasında İslam dünyasının belirli yönlerden gerileme içerisinde bulunduğu hiç olmazsa dört asır vardır. Bu asırlar boyunca İslamî entellektüel faaliyet gittikçe daha dar çevrelere inhisar etti, entellektüeller ilgili oldukları çeşitli bilgi kollarında yeni çalışmalar üretmek yerine eski çalışmalara yeni yorumlar yazmakla yetindiler. Böylelikle sayfanın ortasında ana metin ve etrafında bir yorumla yeni bir kitap yazma geleneği oluştu. Bu gelenek öylesine yaygınlaştı ki kenar yazılar üzerindeki çalışma, merkez parçanın yorumuyla ilgili olmadığı durumlarda bile devam ettirildi. Sonuç olarak da, 1880'lerde İslam ülkeleri Avrupa etkisine karşı koymaya başladıklarında, dinî entellektüeller İslamî hayatın yeni duruma uyarlanması işinde başarısız oldular. Bu başarısızlığı analiz edebilmek ve sonuçlarını değerlendirebilmek için sebeplerine daha yakından bakmak şarttır, bunun için de asırlar öncesine gitmek zorundayız.

Geç dönem Emevilerin din alimleri arasında bulunan çeşitli gruplar yani 'genel dinî hareket' güç kazanmak için Abbasiler'i desteklemişti. Bu alimler iktidar karşılığında Abbasi rejimine destek vermeyi kabul etmişlerdi. Nihayetinde bunların fıkıh hakkındaki fikirleri bir ölçüde kabul edildi, kadılığa birçok tayinler yapıldı. Zamanla İslam yüksek eğitimi daha teşkilatlı bir hale geldi, alim-fakih veya ulema ve diğer insanlar arasındaki fark daha da açıldı ve bütün kadılar bu sınıftan çıkmaya başladı. Bu bir noktaya kadar büyük bir başarıdır. Ancak madalyonun öbür yüzünde, fakihlik mesleğine ve kadıya açık

diğer yerlere tayinler tamamıyla siyasî irade tarafından kontrol ediliyordu. Kontrol edici konumdaki irade de normalde halife ve yardımcılarıdır; sonuçta dinî entellektüeller hükümdarlık müessesesine (bir-iki istisna dışında) yardımcı oldular. 833-49 tahkikatı ulemanın bir sınıf veya zümre olarak hükümdarlara karşı koyma gücüne sahip olmadığını göstermiştir.

Hükümdarlara itaatın pek de hoş olmayan sonuçları vardı. Bu, genelde ulemanın terfi ümidiyle ilgilidir ve kendi çıkarının peşine düşmeye başlayan entellektüel de topluma karşı olan görevlerini, mesela o toplumun gündelik ihtiyaçları ile toplumun entellektüel ya da doktrinel temelleri arasındaki uyumu sağlama fonksiyonunu ihmal etmeye başlar. Arapların zaten yenilikten hoşlanmamasından başka, dinî entellektüeller hükümdarların da yenilikten hoşlanmadığı mülahazasıyla yeniliklerin önünü açmanın huzursuzluk doğuracağını ve böylece terfi şanslarını azaltacağını düşünmüşlerdi. Ama pratik uygulamanın fazla olmadığı yerlerde pür entellektüel kimi fikirlerini büyük bir maharetle açıklamışlardı. Bu sürecin doğal sonucu, ulemanın gündelik hayat içinde kazandığı dokunulmazlıktı. Bunlar zihinlerini küçük bir alanda sınırlayarak hayatlarını kendi sınıflarının diğer üyeleriyle beraberce geçirdiler. Belirli durumlarda bir hakimin, kanuna karşı çıkan hükümetin baskısına karşı koymasını sağlayacak mekanizmalar mevcuttu. Kadı, fıkhın çeşitli uygulamalarında öncekiler tarafından konan belirli sınırlardan başka bir yargıda bulunamayacağını söyleyebilirdi.

19. asrın başlarında Mısır'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Avrupa tesirine karşı koyma ihtiyacının farkında olan ilk müslüman hükümdarlardan birisi olarak temayüz etmiştir. Modern bir ordu ve bu ordunun subaylarının da Avrupa tipi bir eğitimden geçme ihtiyacını görmüştür. Böylece onlara böyle bir eğitim sağlamıştır. Bu, geleneksel

İslamî eğitime tamamen benzemediğinden, ulema buna hiç ilgi göstermemiştir. Mısır'da eğitimde birbiriyle rekabet halinde olan iki sistem vardı, ülkenin zihinsel hayatı tamamen ayrı iki kanaldan akıyordu. Eski sistem, kasabalarda Kur'an medreseleriyle başlıyor ve Kahire'deki Ezher Üniversitesi'yle sonuçlanıyordu. Yeni sistemde ise ilk ve ortaokullar ve üniversiteler vardı, bunların hepsi Avrupa modeline göre kurulmuştu. Başlangıçta Avrupa tipi okullarda pratikte hiçbir İslamî bilgi verilmiyordu, çünkü kimse geleneksel İslamî öğretilerin bu şekil okullarda öğrencilere nasıl okutulacağı konusunda bir fikre sahip değildi. Yeni eğitim sisteminin yetiştirdiği kişiler dinle çok az alakalıydı. Eğer hâlâ ibadetlerini yapmaya devam ediyorlar idiyse de bu muhtemelen konumlarını temellendirme amaçlarıyla bağlantılı idi; fakat bunu diğerleri ile aralarında bir iletişim aracı olarak görmüyor, hatta isteseler de göremiyorlardı. Hiçbir dinî entellektüel lider yeni metodlarla eğitilmiş müslümanların dinlerinde olumlu bir tavra sahip olmalarını sağlamak ve okudukları din karşıtı Avrupalı yazarlara karşı onlarda bir bilinç oluşturmak amacıyla harekete geçmedi. Şu an her ne kadar Mısır örneğinden bahsediyorsak da, müslüman ülkelerin pekçoğunda buna benzer süreçler yaşanmaktaydı.

İki zihniyet arasında köprü kurma çabaları Hindistan'da başladı. 1857'deki Hindistan ayaklanmasının sebeplerinden biri Hinduların Avrupa kültür ve eğitimini memnuniyetle kabul etmelerine rağmen müslümanların bunda direnmeleri, ve neticede de müslümanların aleyhine olarak Hinduların ülkede varlık ve tesirinin artmasıdır. Ayaklanmadan sonra Seyyid Ahmed Han müslümanların da Avrupa kültürü almaları için çok uğraşmış ve 1877'de (1920'de Aligarh Üniversitesi adını alan) Muhammedî Anglo-Oriental Koleji'ni kurmuştu. 1891'de Seyyid Emir Ali, *The Life and Teachings of Mohammad,*

or the Spirit of Islam (Muhammed'in Hayatı ve Öğretileri veya İslam'ın Ruhu) kitabını yayınlamıştır (bu eser 1922'de sadece *The Spirit of Islam* [İslam'ın Ruhu] adıyla yeniden basılmıştır) ve bu çalışma eğitimli müslümanlara Avrupalılar'dan önce dinleriyle iftihar etmelerinin sebeplerini açıklamıştır. Bununla birlikte İslamî ilimleri modern dönemlere uyarlamaya çalışan ilk önemli alim, *Risaletü't Tevhid*'iyle Mısır'lı Muhammed Abduh'tur (1849-1905). Bu kitap geleneksel akaid alanındaki tartışma ve yazma usullerini yıkma açısından yeni bir devir açıyor ve böylece geniş bir tartışmayı başlatıyordu. Başka çalışmalar da mevcuttu, ama bunların hedefleri pek belirgin değildi; ayrıca entellektüel adaptasyon konulu böylesi çalışmaları teolojiden ziyade 'genel literatür' çerçevesinde değerlendirmek daha yerinde olur; bu eserlerin yazarları din alimleri değil, genel yazarlardır.

İslam akaidinin modern (Batılı) bilimsel düşünceyle ilişkisini kurmak zamanımızdaki müslüman entellektüelin görevinin küçük bir parçasından başka birşey değildir. Ayrıca günümüz entellektüeli İslamî vizyonun günümüzün diğer toplumsal ve siyasî ihtiyaçlarıyla ilgisini belirlemek zorundadır. İslam ülkelerinin bağımsızlık mücadeleleri sırasında İslamî vatanseverlik anlayışının büyük katkıları olduğu doğrudur; ancak şimdilerde daha ziyade vurgulanan şey, her devlette bir İslam toplumunun inşa edilmesidir. İslamî vizyon ve bu vizyonun geçmişteki biçimleri bu yeniden-oluşuma katkıda bulunabilecek durumda mıdır, yoksa daha ziyade Batılı sosyalist ve hümanist fikirlerden mi yararlanılacaktır? Belli bir yönelim mevcuttur ve insanlar çeşitli yönlerden harekete geçmişlerdir. Ne var ki asırlık İslamî geleneğin birikimini günümüz problemlerine odaklayacak bir lider henüz ortaya çıkmış değildir. Ama böylesi bir lider her an ortaya çıkabilir; bekleyip göreceğiz.

DİPNOT

Sekizinci Bölüm

1. Bkz. Watt, *Islam and the Integration of Society* ve *Truth in the Religions.*

Dokuzuncu Bölüm

İslamî Dünya Görüşünün Yayılması

1. Kültürel Zıtlıklar Meselesi

Bir insanın zaman ve mekan bakımında çok uzaklara uzanan bir dünya görüşüne sahip olması normal bir durumdur; ve bugünün çeşitli kültürleri arasında bu açıdan büyük farklar vardır. Modern Avrupa veya Amerika eğitimi ışık yılları ve galaksiler şartlarında ölçülen bir kâinatı düşündürür. Halbuki ilkel bir kabileden bir adam kendi kabilesi ile komşu kabileler hakkında fikirlere sahip olabilir. 7. asrın başlarında çöl Arabı muhtemelen Bizans ve İran imparatorlukları hakkında bazı fikirlere sahipti ve Arap Yarımadası'ndaki kabilelerin eski tarihi hakkında da bazı şeyler biliyordu. Fakat karşılaştırmalı dünya görüşü sınırlıydı. Edebiyat konusunda Arap şiirinden başka bildiği birşey yoktu. Çöl kabilelerinin görünümleri ve kabilelerin gelenekleriyle ilgili hitabet örneklerini, hatıralardan çıkan vecizeleri veya atasözlerini biliyordu.

Bu Irak'ın (ve nisbeten Suriye ve Mısır'ın) zengin medeniyetiyle kesin bir zıtlık arzediyordu. Irak'ta Sümerlere ve Akadlara kadar uzanan kültür örnekleri vardı. Bunlardan başka İskender'e kadar giden ve şimdi de temelde Hıristiyanlar tarafından sürdürülen Yunan bilim-

sel mirası mevcuttu. Yunan astronomi ve felsefesi, Yunan tıbbı ve diğer bilimleri günlük hayata lüks ve rahatlıklar sağlarken, göçebe Arabın uzağında bir kozmoloji oluşturuyordu. Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel geleneği insan hayatını geniş bir perspektife koymuştu. M.S. 600'de Irak'ın en eğitimli insanları medeniyetin yüksek bir seviyesine ulaşmıştı. Araplar Irak'a yerleştiklerinde aralarından daha zeki olanları, kendileri ve Irak'taki toplumun yüksek tabakası arasındaki bilimsel ve maddî kültür farkının farkına varmış olmalıydılar.

Bazı hıristiyan zımmilerin müslüman olarak getirdikleri fikirler ve değerlerin Hıristiyan değerleri olarak algılanması sebebiyle problem daha da karmaşıklaştı. İslam'a girmemiş olan kimselerin yönelttiği eleştiriler ise Araplar tarafından genellikle 'tahrif' silahı kullanılarak kolayca bertaraf ediliyordu. Ancak Iraklı entellektüellerin İslam'a girmesiyle bu meseleden kaçma yolları iyice tıkanmış oldu. Eğitim görmüş bir insanın sürekli olarak dinini bir tarafta ve kozmolojik düşüncesini diğer tarafta barındırması mümkün değildir, bunların birbirleriyle ilişkili ve uyumlu olması gerekir. 8. asırda ve hatta daha erken zamanlarda, mesela hıristiyan dünya görüşünün kozmolojik ve tarihî unsurlarının hıristiyanlıktan ayrı mütalaa edilip edilemeyeceği araştırılıyordu. Nihayette bu dünya görüşü İslam'ın temel fikirlerine uyarlandı. Bu uyarlamaya kadar İslamî vizyonun Ortadoğu'da hakim kültür haline geldiği söylenemez.

Burada iki süreç göze çarpıyor. İlk olarak, Arapların zaten yaşadığı gelişme vardı ve bu gelişme de dinî ve dünyevî olarak ikiye ayrılabilir. İkinci süreç, İslam-dışı kültürlerin en önemli taraflarının İslam kültürüne devşirilmesi sürecidir ve bu süreçler sonunda İslam, Ortadoğu kültürlerinin bir aracı olarak Hıristiyanlığın yerine geçmiştir.

2. Arap Dinî Mirasının Yayılması

Arapların İslam kültürüne katkısı ilk ve tam olarak Kur'an'dan ve ondaki mukaddes kabul edilen dinî fikirlerin özünden ibarettir. Bütün bunlar çeşitli şekillerde gelişmiştir.

En bariz şekil tefsir sahasında gözükmektedir. Arap dili tefsirin birçok şekillerine -hatta saf gramer analizine dahi- açıktır. Bu tür bir gramer analizi belki de en basit şekilde Hz. Muhammed'e peygamberliğin ulaşması hakkındaki hadislerle izah edilebilir. Bir rivayete göre Cebrail ona ilk defa 'oku' dediğinde o da 'ben okuma bilmem' veya 'ne okuyayım' anlamlarına gelebilen *mâ ekraû* sözünü telaffuz etmiştir. Başka bir diğer rivayete göre ise, sadece 'ne okuyayım' anlamına gelen *mâzâ ekraû* şeklinde bir tepki göstermiştir. Kur'an tefsirinde bu çeşit zorluklarla genellikle karşılaşılır. Tefsirdeki güçlükler Kur'an okumayı da etkileyebilir. Mesela 74.5 numaralı ayetin manası normalde kötü şeyi terk etmek manasındadır, ama diğer bir anlamı da vardır. Eski alimler iki şekli aynı olarak görseler de, Beydavi bu ayette geçen bir kelimeyi ricz olarak okur. Hz. Muhammed'e cezayı terk etmesi için verilen bir emir, cezaya layık birşey yaptığını ima edebilir. *Ricz* cezaya sebep olan hareket manasına da gelir ve buna karşı çıkılması mümkün değildir; fakat daha karmaşık olan *rucz*'un bilhassa 'putlar' manasına da geldiği yolundaki iddialardır. [1]

Mana üzerinde ulaşılan bazı anlaşmalardan sonra dahi işaret farklılıkları olabilir. Nitekim 85:4-7 hemen hemen şu manaya gelir: Hazırladıkları hendekleri, tutuşturulmuş ateşle doldurarak onun çevresinde oturup, inanmış kimselere dinlerinden dönmeleri için yaptıkları işkenceleri seyredenlerin canı çıksın.

Fakat burada kime işaret edilmektedir? *Ashab-ı Uh-*

dud kimlerdir? Taberi ayetin tefsirinde en azından dört ayrı görüşe atıflar yapar. Bazı durumlarda işaret edilen şahıs hakkında şüphe olmayabilir, fakat Kur'an onun kıssasını detayıyla anlatmaksızın sadece ima ile de yetinebilir. Bu bilhassa İncil ve Tevrat'taki kişilerle alakalı bir durumdur. Böyle işaretler alimleri, hikaye anlatanları açıklamaz, Kitab-ı Mukaddes veya onun dışında kaynaklardaki kıssaları tamamlamak için büyük imkan sağlar.[2]

Kur'an ayetlerinde işaret edilmiş vakalar veya şahıslarla ilgili olarak 'esbab-ı nüzul' olarak bilinen bilgiler vardır. Kur'an'ın birçok ayetleri Hz. Muhammed'in ömründe bazı belirli hadiselerden dolayı nazil olmuştur. Gazvelerden önce veya sonra, kıblenin değişmesi hadisesinde veya evlatlığının boşadığı Zeynep ile evlilikte tereddüt ederken olduğu gibi. Zamanla —bazen birbirleriyle çelişen— birçok büyük surenin nazil olmasına sebep olduğu belirtilen rivayetler mevcuttur; ama hepsi için değil. Bu hadiselerin bazıları alimlerin —genellikle haklı çıkan fakat bazen de haklı çıkmayan- tahminleri veya mana çıkarmalarıydı. Diğer hadiseler yönünden hareketler bazı aslî tarihsel belgeleri ihtiva edebilir. İlk olarak hadiseler temelde Kur'an tefsirlerinde açıklanmıştır, fakat bu belgelerin hacminin artmasından sonra tamamen buna tahsis edilen kitaplar yazılmıştı. Bu noktada özellikle büyük bir tefsirci olan el-Vahidi'yi (ö. 1075) hatırlamak gerekir.

Bu tür çalışmalar yine oldukça girift olan Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgiliydi. Hadislerin Hz. Muhammed'in hayatını anlamak için asıl kaynak olduğu düşünülebilse de mesele böyle değildir. Hadisler fıkıh —veya bazen akaid ve siyaset- ile ilgili meseleler için toplanmışlardı. Müslüman alimler ilk olarak birçoklarının uydurulduğunu anlamışlar ve hangisinin sahih olduğu hakkında asır-

lar boyu süren tartışmalar yapmışlardı. Bununla birlikte doğru olsalar bile, birçok kıssanın biyografi yazarının istediği hiçbir bilgiyi vermediğine dikkat etmeliyiz. Bu şekilde Hz. Muhammed'in bir defasında bir köleyi döven adamın yanından geçerken 'Allah Adem'i kendi suretinde yarattığından, onu dövme' buyurduğu şeklinde bir hadis vardır. Bu hadis muhtemelen sahih değildir, çünkü bu açıkça Ahd-i Atik'te bulunan 'Allah insanı kendi suretinde yarattı' ifadesi için bir mana bulma gayretidir. İslam akaidindeki baskın temayül, insan ve Allah'ın benzememeyişi üzerinde durur ve herhangi bir benzeyişi kabul etmek zordur. Ama hadis sahih olsa bile, Hz. Muhammed'in hayatını yazan kişiye değerli birşey veremez.

Bununla birlikte Hz. Muhammed'in hayatı veya *siret* ilk dönemde bir çalışma konusu haline geldi. İbn İshak'ın (ö. 768) *Siret*'inin bir nüshası elimizdedir. Hz. Muhammed'in ömrünün ana bölümü için —Hicretten sonraki Medine devresi— kronolojik sırada gazveler veya seriyyelerle ilgili belgelere sahibiz; ve bunlara ilaveten hadisler veya kıssalar gibi diğer kaynak çeşitleri ve Kur'an tefsirlerinden (vahiy hadisesiyle ilgili) deliller de mevcuttur. Ayrıca şiirler de yazılmıştır ve bunlar eğer sahih ise genelde aynı döneme aittir. Sirette daha sonra dinî veya tarihî olarak adlandırabileceğimiz, müslümanların entellektüel dünyasını anlamamıza yardımcı olan çeşitli kaynaklar vardır.[3]

Hadislerin dışında fıkıh adında bir diğer ilmî disiplin ortaya çıkmıştır. Bu disiplin, İslam dünyasının başlıca şehirlerinin camilerinde küçük insan gruplarının hukukî meseleleri tartışmalarıyla başladı ve bütün İslamî tedrisatın temeli olan fıkıh ilmiyle sonuçlandı. Fıkhın —Usûl-ü Fıkıh gibi— şimdi epistemolojiye ait sayılan kimi alt-bölümleri de vardır. Spekülatif tartışmalar Gazali'nin (ö. 1111) bazı yazılarında, özellikle fıkıh konu-

lu *El-Mustasfa* adlı çalışmasında önemli bir yer kaplar. Bununla birlikte İslam fıkıhçılarının büyük çoğunluğu pratik bir takım gayelerin ötesine geçen epistemolojik çalışmaları takip etmemişlerdi. Genellikle Ortadoğu müslümanları, Yunanlıların spekülatif düşünüşlerinin coşkusuna sahip değillerdi.

Bu nokta üzerinde bir an durmaya değer. Fıkıh ilminin İslam eğitiminde merkezî hale gelmesi tesadüfî olamaz. Bu durum, muhtemelen Arap hayatının çöl birikimiyle ilgilidir. Göçebe kabileler çölde ancak yüksek bir gayret sarfederek yaşamayı başarırlar; yani çölde yaşamak ciddi bir donanımı ve ayrıca toplu bir hayatı gerektirir. Bu, şahsî ilişkiye özel bir önem verilmesini zorunlu kılar. 20. asır İngiltere'sinde bir üniversite öğretmeni Ortadoğu'lu müslümanların, bir kişiye bir şahıs olarak değer verdiklerini, insana makinedeki bir dişli gibi muamele eden vasat İngiliz öğrenciden daha farklı davrandıklarını farkeder. Ortadoğulu, —karşısındaki kişiyle ilişkisini devam ettirmede bir menfaati olmasa dahi— bir insanla ilişkide olduğunu hiçbir zaman unutmaz; ki bu diğer Asyalı ve Afrikalıların çoğu için de geçerlidir. İşte fıkıh ilmi de herşeyin ötesinde toplumdaki insan ilişkileriyle alakalıdır ve şahıslara karşı gösterilen esaslı ilginin ilmî bir göstergesi olarak görülebilir. Çünkü İslam toplumu entellektüel hayatının merkezine fıkıh ilmini yerleştirmiştir. Buradan toplumsal ilişkilerde hayata nasıl bakıldığı konusunda kimi ipuçları yakalanabilir.

Burada Yunan tavrıyla bir çelişki vardır. Yunanlılar etraflarındaki maddî dünya hakkında ciddidirler ve bu ciddilik veya alaka, ilmî ve felsefî kozmolojide zihinsel olarak gelişir. Yunanlılar tabiî ki şehir hayatının hukukî ve ahlakî temeliyle de uğraşmışlardır. Ama burada bir çelişki vardır ve bu çelişki Yunan felsefesinin İslam dünyasına girmesiyle daha bir belirginleşir. Başta hususi daire-

lerde felsefe için büyük şevk vardı, fakat sonunda sünni entellektüeller felsefenin sadece İslamî doktrine faydalı olan tezahürlerini kabul ettiler ve kozmolojik çalışma ve bilimsel spekülasyona yönelik ilgi —tabiî bilimler düzeyinde dahi— ortadan kalktı. (Müslümanların Yunan düşüncesine karşı gösterdikleri tepki, bu bölümün 4. kısmında daha geniş bir şekilde tartışılacaktır.)

Toplumdaki insan ilişkilerinin bu yönde gelişmesi, İslam tarihinde büyük gelişmelerin bazılarını ne dereceye kadar etkilediğini anlamamızı sağlar. Kur'an'ın Allah kelamı olarak yaratılıp yaratılmadığı yolundaki tartışmaların ulema ile bürokrasi arasındaki siyasî mücadelede nasıl bir fonksiyon icra ettiği daha önce açıklanmıştı. Tabiî ki doktrinler ile siyasî hareketler arasındaki ilişki sadece İslam dünyasına mahsus değildir, bu hemen hemen evrensel birşeydir. Bununla birlikte, bu tartışmanın sonunda ideal toplum konulu bir tartışmaya dönüşmesi ilginçtir; ilahî hukukun rehberliğine mi güvenilecektir, yoksa imamın sahip olduğu ilahî niteliklere mi?

Bu çok genel soruya verilebilecek herhangi bir cevap, müslümanların teolojik ve siyasî görüşlerini desteklemek için Kur'an'dan ayetler ve ayrıca hadisler aradıklarını gösterir. Bu hususta çok büyük maharetlerin gösterildiğini müşahade etmekteyiz. Nitekim Kur'an'ın yaratıldığına inananlar, 'Biz onu Arapça Kur'an yaptık (43.3)' ayetini delil getirirler ve sonra buradaki 'yapmak' fiilinin 'yaratmak' manasına geldiğini ileri sürerler; çünkü 'yapma' fiilinin açıkça 'yaratma' manasına geldiği diğer bir ayet (6.1) vardır: "Cennetleri ve yeryüzünü yaratan ve gece ve gündüzü yapan Allah'a şükürler olsun."[4] Hatta siyasî tartışmalar, insanları sık sık hadislerin tefsirine ve karşı-tefsirine, hadis icat etmeye, mevcutlarına ilaveler yapmaya ve birtakım modifikasyonlara götürür. Buna benzer metodlar böylelikle İslam alimlerinin elin-

deki delilleri arttırır. Artık hiçbir bilimsel malzeme eksikliği yoktur.

Sözkonusu gelişmelerin bir sonucu olarak, tıpkı insanın herhangi bir konuda uzmanlaşması gereği gibi, dinî sahadaki çeşitli disiplinlerin zamanla birbirinden ayrılması ve örgütlenmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. Uzun bir Kur'an tefsiri için meselâ bir gramer bilgininin çalışması gerekebilir, ama bu yeterli değildir ve bu yöndeki çalışmaların birleştirilmesi gerekir. Bu arada birbiriyle yakından alakalı disiplinlerin tek bir kişi tarafından birleştirilmesi de sık sık görülen birşeydir. Mesela Taberî (ö. 923) bir Kur'an müfessiri ve genel bir tarihçi olmasının yanısıra bir fıkhî mezhep de kurmuştu. Çeşitli dinî ilimleri veya disiplinleri teşkilatlandırma ve kurmanın 9. asrın ortalarından 10. asrın başlarına kadar sürdüğü söylenebilir. İlk büyük hadis kitaplarını Buhari (ö. 870) ve Müslim (ö. 875) yazmışlardı. Taberî'nin geniş Kur'an tefsiri kendi zamanına kadarki bütün önemli belgeleri içermektedir. Yazar sadece kendi görüşünü vermekle kalmaz, ayrıca şöhret sahibi alimler tarafından ele alınmış olan diğer görüşleri de okuyucuya aktarır. Kur'an veya Kur'an okuma hakkındaki meseleler İbn Mücahid'in (ö. 935) çalışmasıyla belirli bir noktaya ulaşır.

Çeşitli disiplinler teşkilatlandıkça insanlar hakkında bilgi *(ilm-ur-rical)* veya biyografi adıyla ikinci dereceden bir ilim şubesi gelişti. Bu çeşit kitapların ilk misallerinden birisi İbn Sa'd'ın (ö. 845) *Tabakat*'ıydı. Bu eser, Hz. Muhammed'in hayatına ilişkin belgelerin yanısıra birçok kişinin kısa biyografisini içeriyordu. Böylesi belgeler genellikle hadislerden dikkatlice ayrılmış değildi, ama buradaki genel ilgi daha ziyade fıkıh üzerineydi. Biyografi ilgisi ilk defa hadis çalışmalarıyla doğdu. Bilgisi olan insanlar bilgilerini sözlü bir biçimde diğerlerine aktarmaktadırlar ve Arap geleneklerine göre bu bilgilerin yanısıra

bu bilgileri iletenler hakkında da birşeyler bilmek gerekmektedir. Bu kişilerin güvenilir, fikri sağlam, hafızası kuvvetli vs. kişiler olup olmadığı önemliydi. Bu kişiler gerçekten bu bilgiyi aldıklarını iddia ettikleri kişiyle görüşmüş müydüler? Bunu kanıtlayabilecekleri başka tanıklar da var mıdır? Biyografi çalışmaları böylelikle gelişmeye başladı, diğer disiplinlerdeki gelişmelere paralel olarak gelişip serpildi. Bu şekilde, müslüman entellektüel geleneği kendi cemaatinin geçmişteki entellektüel dünyasına uzanmış oluyordu.

3. Dünyevî Arap Mirasının Gelişimi

Arapların İslam kültürüne olan katkısı dinle sınırlı kalmadı; bu katkının edebî veya felsefî tezahürleri de vardı. Şiir sevgisi ve dil duyarlılığı, şüphesiz göçebe Arabın hayatının diğer önemli özelliklerine kadar gider. Bunun anlaşılabilmesi için şairlerin, şimdi gazetecilerin yaptığı gibi, büyük ölçüde kamuoyunun bildiği sözcükleri kullandığını hatırdan uzak tutmamak gerekir. Şairin fonksiyonu, kabile veya ailesinin medihlerini yapmak ve özellikle kabileleriyle savaşacak olan düşman kabilelerini kötülemekti. Şairin bir kelimeyi hünerli bir biçimde kullanabilmesi bazen bir askerî bir akın kadar etkili olabiliyordu. Hayli yaygın bir form olan kasidenin başlangıcında şair terkedilmiş bir karargahtadır ve kaybedilmiş bir aşkı hatırlatır; bu, bindiği süratli atların veya onunla mukayese edilebilecek vahşi bir hayvanın tasviriyle devam eder ve böylece sürerdi. Şairin mahareti, kelimeleri ustalıkla kullanması ve çöl manzaralarını başarılı bir biçimde aktarmasıyla anlaşılıyordu. Şiirin daha sonraki bölümlerinde öteki konulardan daha az bahsediliyor ve asıl konuya geliniyordu. Dolayısıyla Arapların estetik anlayışı dilin hünerli kullanılmasında odaklanıyordu.

Arapların dilleri ile ilgili gururları, İslam İmparatorluğu'nda Arapça'nın yayılmasını muhakkak ki kolaylaştırmıştır. Bu kabul basit bir fethin sonucundan ibaret değildi. Arapça, imparatorluğun İranlı sakinlerince Roma İmparatorluğu'nun Yunanca konuşan tâbilerinin Latince'yi kabullerinden daha yaygın bir kabul gördü. Süryanice 600 yıllarında Hıristiyan Helenistik kültürün vasıtası olarak önemliydi, sonunda çoğu yerde yerini Arapça'ya bıraktı. Araplar dilleriyle beraber şiir sevgilerini de taşımışlardı ve bu sadece Araplar tarafından değil, Arapça'yı benimseyenlerin birçoğu tarafından da dile getiriliyordu. Arap fethinden sonra İspanya'da Hıristiyan bir rahibin yazılarında Arap şiirinden büyülenen hıristiyanların Latince yerine bu dili öğrenmeye başladıklarından bahsedilir. Ne var ki Hz. Muhammed'in vefatının hemen sonrasında şiir geleneği bir zaman için ortadan kalkmış gibidir. Bu durum, şiirin eski müşrik anlayışıyla ilişkisinden kaynaklanmış olabilir. Emeviler devri boyunca bir veya iki önemli şairden başka (özellikle Cerir, Ferazdek ve el-Ahlâl) İslamî bir temelde, geniş aileler veya çöl kabileleriyle karşılaştırılabilen küçük grupları yeniden meydana getirmeye çalışmış gözüken isyancı Haricilerden başarılı şairler çıkmıştır.

Ayrıca Emevi devrinde ilk defa olarak dile de bilimsel önemin gösterildiği söylenebilir. Arap dilinin ilk tarihi hakkında fazla karmaşıklık vardır ve bilhassa Kur'an dili ve daha sonra konuşulan şiveler, İslam öncesi şiiriyle ilişkilidir. Bu konuda gerçek ne olursa olsun, 700 yıllarında ne İslam'a yeni girmiş olan kişilerin, ne de bizzat Arapların Kur'an'ın bütün kelimelerini kolayca anlayamadıkları açıktır. Bir kelimenin izahının karmaşık veya belirsiz olduğu yerde, alimler İslam öncesi şiirine bakıp manayı ortaya koyan mısralar bulmaya çalışıyorlardı. Böylece Kur'an çalışmalarıyla İslam öncesi şiirini ilişkilendi-

ren çalışmalar ortaya çıkmaya başladı. Hâlâ unutulmamış olan şiirler divan adı verilen antolojilerde toplandı. Bunların başında Muallakat, Hammâd er-Raviye (ö. 771) tarafından toplanan yedi kaside ve derleyici el-Mufaddal'a (ö. 784?) atfen ölümünden sonra Mufaddaliyât olarak bilinen çalışmalar geliyordu. Bu şiirlerde elbette karışık olan birçok şey vardı. Pek kullanılmayan ve yarı unutulmuş kelimelerden başka, çok eski olaylara ve şahıslara imalar bulunuyordu. Böylece, bu şiirleri anlamak için, şiirlerin yazıldığı zamanlarla ilgili çalışmalar yapmak zorunlu hale geldi. Bu tür belgeleri toplayanların önde gelenlerinden birisi Ebu Ubeyde (ö. 825) idi. Ebu Ubeyde'nin çalışmaları, daha sonraları Ebu'l Ferec el-İsfahani'nin (ö. 967) kaleme aldığı *Kitabü'l-Agani* adlı 21 ciltlik külliyata dahil edilmiştir.

Şiir ve Kur'an tefsiri arasındaki ilişki, neredeyse kaçınılmaz bir biçimde gramer çalışmalarında örtüşüyordu. Arap gramer biliminin kurucuları olarak genelde el-Halil (ö. 776-91) ve talebesi Sibeyveh (ö. 793-809) kabul edilir. Bunlar aynı zamanda sonraları Kufe mektebine rakip olan Basra dilbilim ekolünün kurucusudurlar; bu sahadaki bir diğer ekol de Bağdat ekolüdür. Fıkıh ilminden sonra gramer muhtemelen Arapça ilim dünyasının en ağırlık verilen dalıydı. Kur'an Arapça'sının çeşitli tefsirlere açık olması sebebiyle bir kelimenin gerçekte hangi anlama geldiği yolundaki araştırmalar büyük önem taşımaktadır. Bunun ötesinde, gramer çalışmaları dil konusundaki genel hassasiyetin de bir göstergesiydi.

Arapça'nın edebî şekillerinin ayırıcı kimi özellikleri mevcuttur. Uzun hikayelere pek ilgi gösterilmediğini belirtmek ilginç olabilir. Destan, oyun ve roman türleri mevcut değildi; tarihî olayların anlatıldığı düzyazılar ise hayli yaygındı. Modern dünyayı da eğlendiren *Binbir Gece Masalları,* halk arasında anlatılan ve eğitimli üst-sı-

nıfların pek itibar etmediği eserlerdi. Nesir yazarları arasında kısa şiirlerin, hikâyelerin ve anektodların derlendiği eserler yazma yönünde bir eğilim bulunuyordu. Bu edebî şekil ile kelamcıların —Arap düşüncesinin çeşitli yönlerini karakterize eden— atomizmi arasında bir ilişki kurmak belki de mümkündür.

Arapça edebiyat şeklinin en ayırıcı özelliği ise şüphesiz makamdı. Makam en mütekâmil şekline Bediüzzaman el-Hemedani (ö. 1008) ile ulaşmıştır, fakat temelleri çok gerilere gider. İslam öncesi zamanlarda hitabette kafiyeli (veya vezinli) nesir kullanmak yaygın birşeydi. İlk Kur'an ayetleri de bu kafiyeli nesir ve seci şekillerinde gelmekteydi. Seci'nin Kur'an'da kullanılması sebebiyle, insanlar bir süre için bunu dünyevî amaçlarla kullanmadılar, fakat 10. asır dolaylarında bu form yeniden kullanılmaya başlandı; eserlerin giriş kısımları genellikle vezinli ve kafiyeli bir biçimde kaleme alınıyordu. El-Hemedani bu formu çeşitli anektodlara uyarlayarak bir dinamizm kazandırdı. Hemedani'nin anekdotları birbiriyle ilişkisiz olmakla birlikte birbirlerine başarılı bir biçimde bağlanmışlardı. Arapça'nın kullanımındaki ustalığın gösterilmesi ise artık daha az önemliydi. Makamın orta derecede eğitim görmüş kişiler tarafından dahi anlaşılması kolay değildi; dolayısıyla bu form elit bir sanat formunu oluşturmaktaydı; nihayet Hariri'nin (ö. 1122) eserlerinde en yüksek noktasına ulaştı.

Tarih yazımındaki gelişmeler, müslümanların dünyevî Arap mirasını geliştirmesi sürecini açıklamakta hayli yardımcı olabilir, fakat bu konu zaten işlendiğinden burada kısaca temas edilecektir. Arapların İslam öncesinden gelen ve genelde savaşların anlatıldığı bir tarihî hikâyeler geleneği ve ayrıca kronoloji fikrini geliştiren şecere bilgileri mevcuttu. Bu bilgiler dikkatli bir biçimde toplandı, bir araya getirildi. Kur'an'daki kıssalar, Kitab-ı

Mukaddes'e paralel olarak kronolojik biçimde sıralandı ve diğer Hıristiyan ve Yahudi belgelerinden de bazı bilgiler devşirildi. Mevcut Arap şecereleri İsmail'in Kitab-ı Mukaddes'teki şeceresiyle birleştirildi. Böylelikle daha sonraki tarihçilerin 'evrensel tarih' olarak adlandırıldıkları tarihin üretilmesi sağlandı. Bununla beraber ana tema, İslam ümmeti ve onların ataları üzerineydi. İbnü'l Esir'in (ö. 1234) tarihinde Yusuf'un kıssasına Roma İmparatorluğu'nun tamamından daha fazla yer ayrılmıştır. Müslüman olmayan dünyanın dikkate alınmayışına karşılık, ilk İran rivayet tarihi uygun yerlerde Kitab-ı Mukaddes'in kronolojik sıralamasına sokulmuştur. Bu şüphesiz, Abbasi hanedanının iktidara gelmesiyle Müslümanlık üzerinde İran geçmişinin bir hayli güçlenmesinden kaynaklanmıştır.

Böylece Arap tarih-yazımı, eski Arap rivayetleri ile Kur'anî mirasın ilginç bir bileşimi olmaktadır, ancak Arap geleneğinin —en azından metod olarak— uzun süre baskın olduğunu hatırlatmak gerekir. Hatta Taberi'nin (ö. 923) büyük tarihi bile ilk bakışta (İslam devresi yönünden) sadece bir belge kolleksiyonuna benzer. Daha sonra Taberi'yi okuyan araştırmacılar onun belgelerin düzenlenmesi ve seçilmesindeki metodunu ve tarih görüşünü bilirler. Arap tarihçileri sonraları bu metodu genellikle terketmiş ve tarif ettikleri olayları diğer olaylarla bağlantılandıran açıklamalar vermeyi tercih etmişlerdir.

Arap edebiyatının hicretin üç asır sonrasında ulaştığı nokta, kelimenin tam anlamıyla hayret vericidir. Göçebe Arap kültürünün çıplak çadırı, insanların zevkle yaşayabileceği şatafatlı bir köşke dönüşmüştü.

4. Hıristiyan Kültürünün Tasfiyesi

Arap fethinden önce Ortadoğu'nun ilmî kültürü büyük

oranda Hıristiyanlar tarafından temsil ediliyordu, yani bu kültürün taşıyıcılarının çoğu hıristiyandı ve Yunan unsuru özellikle hıristiyan fikirleriyle içinden çıkılmaz surette karışmıştı. Aslında Harran'da 10. asrın başına kadar hıristiyan olmayan felsefecilerin, Sasani İmparatorluğu tebaasından olup Farsça konuşan felsefecilerin oluşturduğu bir felsefe okulu bulunuyordu. Bununla birlikte tamamıyla Yunan bilimi ve felsefesinin çalışıldığı okullara devam edenler genellikle hıristiyandı. Tıp, üzerinde en fazla araştırma yapılan daldı ve felsefî fikirler hıristiyan inancının savunma ve tefsirine yardımcı oluyordu. Bu ilişkilerin tezahüründen dört veya beş asır sonra hıristiyan yüksek eğitiminin büyük ölçüde gözden kaybolduğu ve özellikle İslamî olan ve sadece Arapça dilini kullanan yeni bir yüksek eğitimin onun yerine geçtiği dikkate değer bir gelişmeydi.

Yunanlıların ilmî kültürü yukarıda öne sürüldüğü gibi Müslümanlara iki dalga halinde ulaşmıştı. Yunan etkisi 9. asrın başlarında ve bilhassa Me'mun halifeliğinde (813-33) zirveye ulaştı. Bu halife sadece Yunan ilmî ve felsefî çalışmalarının Arapça'ya çevirtmekle kalmamış, felsefî bir gruba, Mutezililere arka çıkmıştı. Mutezililer sünni müslümanlar tarafından dinî düşünceleri yanlış olan kimseler olarak görülmüşlerdi. 912'lerde Eş'ari adında bir bilgin daha önceleri bağlı olduğu Mutezili inancını terketti ve sünniliğe girdi. Bununla birlikte Eş'ari kendisiyle beraber belirli Helenistik fikirler demetini ve tartışma metodlarını da getirdi ve sonunda İslam akaidinde Eş'arilik olarak bilinen itikad mezhebini kurdu.

Bunun sonucu, Helenizmin ilk dalgasının püskürtülmesi anlamına geliyordu. Ne var ki Yunan felsefesi İslam hayatının başka yönlerine de çeşitli yollarla sirayet etmişti. Bu gelenek özellikle Farabi (ö. 950) ve İbn Sina'nın

(ö. 1037) temsil ettiği yeni-Platonik tavırla kendini yeniden üretebildi, ama bu iki filozofun kendilerine erişebilecek öğrencileri hiç olmadı; bunlar etraflarına sadece bir taraftar grubu toplayabildiler. 11. asrın son yarısında Eş'ari akaidçileri, tartışma metodlarının, sözkonusu iki felsefecinin teknik olarak gerisinde kaldığını farkettiler. Helenizmin ikinci dalgasına Eş'ari akaidci Gazali (ö. 1111), en azından müslüman alimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen eserleriyle karşı çıktı; yeni bir sentez meydana getirdi. Böylelikle yeni-Platoncu Arap felsefecileri ve daha sonra da akılcı kelamcılarının çalışmalarıyla Arap ve İslam entellektüel dünyası bilimsel ve felsefî çalışmalarda zamanının zirvesini oluşturuyordu.

Eski felsefe geleneklerinin Arapça'ya çevrilmesi, sadece bir çeviriden ibaret değildi; bu, radikal bir dönüşüm anlamına geliyordu. Dilsel çeviriler, entellektüel dünyanın bir bütün olarak değişmesi anlamına gelir. Türklerin yüzyılımızda Arap harflerini bırakması, İslam kültürel mirası ile aralarının kopmasına yol açmıştır. İslam'ın ilk asırlarında da 'Hıristiyan' olan Yunanca ve Süryanice dilleri yerini Arapça'ya bırakıyordu. Bu süreç, üzerinde çok fazla araştırmalar yapılmasını gerektirmektedir; lakin biz de bunun ana hatlarını aktardık. İslam'dan önce Yunanca'dan Süryanice'ye birçok çeviriler yapılmıştı ve bu çevirilere Yunan bilimsel geleneğinin en önemli çalışmaları ve felsefe de dahildi. Hıristiyanlar, Arapça'yı bir dil olarak alınca, özellikle Hıristiyan eserlerini Arapça'dan kendi dillerine çevirdiler. Georg Graf'ın Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur (Vatikan, 1944) adlı eserinin ilk cildinde bu çalışmaların önemli bir kısmı zikredilmiştir. Ama bütün bu tercümelere rağmen Arapça konuşan Hıristiyanlar bu entellektüel dünyada yaşamlarını Latince ve Yunanca konuşan Hıristiyanlar olarak sürdürmediler. Araplar arasında ve Arapça literatürde

Yunan ve Roma tarihleri hakkında pek birşey bilinmiyordu; hatta Süryanice'de dahi bu konuda fazla birşey yoktu. Doğu Hıristiyanları Roma İmparatorluğu'nun bir parçası oldukları dönemlerde bile kendilerini Greko-Romen dünyanın bir parçası olarak görmemişlerdi. Asırlar geçtikçe hıristiyanların İslam dünyasındaki görünümlerinin daha da belirsizleşmeye başladığı görülür. Bunlar *Darü'l İslam*'ın dışındaki büyük Hıristiyan dünyasından haberdar olmalıydılar ve gittikçe İslamî entellektüel dünya içinde erimeye başladılar; sonunda kendi dinî fikirlerine sarılmış küçük cemaatler oluşturarak pasif bir direnişe geçtiler.

Hz. Muhammed'in 'İskender'in meydan okumasına doğunun cevabı' olduğu söylenir.[5] İslam'dan önceki Hıristiyan doğuyu incelediğimizde, bunlar arasında Bizans İmparatorluğu'na karşı derin bir kızgınlığın, hatta düşmanlığın mevcut olduğu kolayca görülür. Bunların Yunan dünyasıyla ilişkileri tamamen kopmuş gibidir. İslamî dönemde ilim ve felsefe hariç Yunan geleneğinin hiç önemsenmemesi, gerçekte aynı yöndeki Süryani ve diğer doğulu-Hıristiyan tavrının bir devamı olarak görülebilir. Yunan ve Bizans kültürüyle alakasız olanlar sadece müslümanlardan ibaret değildir; Irak, Suriye ve Mısır Hıristiyanları da benzer tavırlar içindedirler. Bunun içindir ki Yunan geleneğinin karşısında olan şeylere sempatiyle bakılması, Arapça'nın yaygınlaşmasını kolaylaştırılmıştı. Arapların dilleri ve göçebe kültürleri ve ilk İslamî miraslarından gurur duymaları —ki bu saydıklarımız bu mirasın gelişmesine yol açan faktörlerdi— İslam İmparatorluğu'nun sınırları içindeki Hıristiyanların kültürel gururlarıyla bir çelişki oluşturuyor değildi; Hıristiyanların gururu sadece dar bir dinî anlam taşıyordu. Arapça, İslam İmparatorluğu'nun yaygın dili haline geldiğinde, bu durum Yunan ve Bizans kültürlerinden ayrılma şeklinde

kabul edilmişti. (Serdettiğimiz fikirlerin genel çerçevesi hakkında pek az şüphenin sözkonusu olmasına rağmen ayrıntılar konusunda daha kapsamlı araştırmaların yapılması gerekmektedir.)

Müslümanların Hıristiyan bilimsel dünyasını, özellikle Yunanlıları ihmal ettiğinden de bahsedilebilir. Kur'an, Yahudi ve Hıristiyan kitaplarının bozulmasından veya tahrif edilmesinden bahsetmektedir. Kur'anî ifadeler daha sonraki müslüman alimler tarafından çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Sonuç sıradan müslümanların dahi Hıristiyan ve Yahudilerin dinlerine yönelttiği iddialara karşı kolayca cevap verebilmesi oldu; Müslümanlar bunlara ellerindeki kutsal olduğu iddia edilen metinlerin tahrif edildiğini belirterek karşılık veriyorlardı. Aslında müslümanlar Kur'an'ın asıl referans olduğunu ve diğer kitapların da bu refaransa göre değerlendirilmesi gerektiğini söylüyorlardı. Onlara göre dinî vizyon açısından Kitab-ı Mukaddes'i incelemenin hiçbir manası yoktur; yine de bazı müslümanlar başlangıçta Kur'an'da imayla işaret edilen kıssalar hakkında daha tereffuatlı bir bilgi edinmek için Kitab-ı Mukaddes'i okumaya başladılar. Zaman geçtikçe buna ilgi arttı; artık Müslümanlar Kitab-ı Mukaddes'i Hıristiyanlara karşı yeni deliller bulmak amacıyla okuyorlardı.

Müslümanların yabancı kültürlere karşı takındıkları tavır, çağdaş batılılara genelde yabancı gelir. Bu tavrın bir örneği İbn Hallikan'ın (ö. 1282) büyük biyografi sözlüğünde iyi bir şekilde gösterilmiştir. Bu kitabın önde gelen bir hattat[6] ile ilgili bölümünde yazı türleri hakkında uzunca bir malumat vardır. Buna göre bütün dünyada oniki yazı çeşidi kullanılmaktadır; bunların —Yunanca dahil— beşi artık unutulmuştur. Dört tanesi, yani Arapça, Farsça, İbranice ve Süryanice İslam topraklarında kullanılmaktadır. Diğer üçü de Roma toprakları (Bizans?),

Hindistan ve Çin'de yaygındır ve bunlar Müslümanlar tarafından bilinmemektedir. Son cümle Müslüman ahalinin bu yazıları bilmediği anlamına gelebilir; ancak o dönem bilginlerinin bu yazıları ve dilleri bilmediği şeklinde de anlaşılabilir. Batılı insan, temas halinde olduğu büyük güçlerin dillerini bilmek ve entellektüel hayatlarını, en azından pratik amaçlarla takip etmek gerektiğini düşünür; şüphesiz Müslümanlar da gündelik dil konusunda belli ölçüde bilgi sahibiydiler. Bununla birlikte kendi kültürlerinden öylesine gurur duymaktadırlar ki yabancı kültürleri tamamıyla ihmal etmişler ve onların İslam topraklarına gelerek kendileriyle ilişki kurmalarını beklemişlerdir.

Sonuç olarak Hıristiyan kaynaklarının köken belirtilmeksizin İslam dünyasında kullandığını söyleyebiliriz. Hadis alimleri daha en başında kimi hadislerin uydurma olduğunu anlamışlardı. Uydurmalar genelde İslam dünyasındaki bazı siyasî veya itikadî görüşleri temellendirme amacına yönelikti, fakat böylelikle Hıristiyan ve genelde Ortadoğu bilimsel geleneği İslamlaştırılmış oldu. Nitekim Hz. Muhammed'in hıristiyanların ibadetine benzer bir ibadeti tavsiye ettiği belirtilmiş,[7] ayrıca onun 'Allah Ademi kendi suretinde yarattı' şeklinde bir hadisinin bulunduğu daima zikredilmiştir. Fakat bu tür ifadelerin devşirilmesine rağmen, bunların altında yatan anlayışların İslam'a girmesi başarılı bir biçimde engellenmiştir.[8]

İslam dünyası daha sonraki dönemlerde tatminkâr bir entellektüel çevre oluşturdu. Doğu ve Batı Afrika gibi azgelişmiş bölgelerde kültürünü başarılı bir biçimde yaydı, fakat kendi gelişmişliği ile boy ölçüşebilecek bölgelerde bu denli başarılı değildi. Kendisine maddî olarak üstünlük sağlayan ve İslam topraklarını işgal eden Avrupa-Amerika kültürü karşısındaki durumu da böyledir. İslamî dünya-görüşünü modern bilimi de kapsayacak biçimde

yeniden-üretme çalışmaları günümüzde de devam etmektedir ve İslam'ın ne kadar başarılı olacağı da bir yerde bu çalışmalara bağlıdır. Büyük zorlukların olduğu doğrudur; fakat bu iş başarılması asla mümkün olmayan bir iş değildir. Yine de İslam'ın bu problemin yanısıra birçok problemleri vardır ve bunların başarılması, İslam ile diğer büyük dinler arasında tatminkâr bir 'diyalog'un gerçekleştirilmesine bağlı gözükmektedir.

DİPNOTLAR

Dokuzuncu Bölüm

1. Watt (vii), s. 361-4.
2. Goldziher (iv), özellikle s. 1-64.
3. Watt (ix), s. 23-34.
4. Patton, s. 58.
5. Dawson, s. 107.
6. İbnü'l-Bevvab'dan nakleden: de Slane, s. 284 vd.
7. Goldziher (ii), ii. 386; ayrıca Massignon (ii).
8. Watt (X).

Onuncu Bölüm
İslam'da İbadet ve Takva

1. İbadet ve Vizyon

Bu bölümün gayesi bu kitapta araştırdığımız ibadet ve şahsî hayat başlığı altındaki meselelerin merkezindeki şeylerden bahsetmektir. Bazı okuyuculara göre, söylenecek şeyler -ister ihlas ister vecd olarak adlandırılsın- ibadetin bütün özelliklerini ihmal etmek anlamına gelebilir. Bu ifade edilmemiş eleştiriye karşılık olarak, bu kitabın tarafsız bir açıklama yapmaya çalıştığı ve ibadet ruhunu canlandırma gibisinden bir amaç taşımadığı söylenebilir. Bu iki görüş noktası birbiriyle zorunlu olarak çelişkili değildir; hatta birbirini tamamlayıcı özellikler taşır ve bir mü'minin bazen durup ibadetini incelemesi iyi bile olabilir. Fakat birşeyin içinde olup aynı zamanda onu incelemek zordur.

İlk sayfalarda ibadetin gayesinin vizyonun yeniden canlandırılması ve yenilenmesi olduğu söylenmişti. İbadetin temeli dinî vizyonda yer alan kimi esasların ifadelendirilmesidir. Hıristiyanlık'taki kimi önemli simgeler Hz. İsa'nın hayatından alınmıştır; haça gerilmesi, çektiği ızdıraplar ve yeniden dirilmesi gibi. Protestanlıkta bu Kitab-ı Mukaddes'ten dersler, ibadetler ve ayinler şeklinde tezahür eder. Katolik ibadet, ekmek ve şarabın takdisi a-

yini, şarap ve ekmek yeme ayini veya cemaatle dua gibi daha çok sembolik eylemlerden oluşur. Hangi yöntem kullanılırsa kullanılsın, mü'min bir 'dinamik imajlar' dünyasına dalar ve böylelikle fiziksel bir gevşeme yaşayarak zorluklarla başa çıkabilir.

İslam'da ibadetinin en başta geleni namazdır; namaz 'ibadet'in İngilizce'de sahip olduğu anlamdan daha çok 'toplum ibadet' anlamlarına gelir. Namaz çeşitli hareketlerden oluşur; ilk önce ayakta durulur, sonra rükuya eğilinir, secde yapılır ve en sonunda da dua edilir. Müslüman kişinin secdeye gitmesi, Allah'ın kudret ve azametini tesbih etmesinin en üst derecesidir. Namazdan önce her zaman abdest alınır; çöldeyken kumla teyemmüm de edilebilir. Aslında fiziksel temizlikle alakalı olmasına rağmen, temizlenme muhtemelen mü'mine Allah'a yaklaşırken her yönüyle temiz olması gerektiğini hatırlatır. Birçok müslüman namazı cemaatle kılar, bir imamın arkasında paralel saflar halinde dizilirler ve imamla aynı zamanda ayakta durur, rüku eder, secdeye kapanırlar. Burada bütün müslümanların kardeş olması vurgulanmaktadır; ve daha sonra namazın bitiminde her müslümanın sağındaki ve solundaki kardeşine selam vermesiyle bu daha bir açıklıkla görülür. Namaz esnasında Fatiha suresi ve Kur'an'dan diğer ayetler okunur. Sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı olmak üzere günde beş vakit namaz kılınır ve eğer yanında başka bir kimse yoksa bir müslüman namazını tek başına kılabilir.

İslamî ibadetlerin bir diğeri hac veya Mekke'ye kutsal yolculuktur. Hac zamanı her Zilhicce'nin 12'sidir. Hac sırasında Kabe tavaf edilir, Kabe'nin bir köşesindeki hacerü'l esved öpülür, özel iki nokta arasında koşulur, şeytan taşlanır ve kurban kesilir. Bütün bu işler şüphesiz İslam öncesi dönemde de bir anlama sahipti, ama bu anlam Hz. Muhammed'in daveti öncesinde muhtemelen unutulmuş-

tu. Maamafih müslümanlar sözkonusu anlamı dikkate almadılar ve bunları doğrudan doğruya Allah'ın emirleri olarak algıladılar. Bunun için de samimi müslümanlar hac yaparken Allah'ın emirlerine boyun eğdiklerini düşünmüşlerdi. Bu seremonilerin kişiler üzerinde tanımlanması zor değişiklikler meydana getirdiği kuvvetle muhtemeldir. Eski zamanlara göre büyük ölçüde gelişen seyahat imkanları sayesinde uzak bölgelerden müslümanlar da artık hacca gelebilmektedir; ancak fazla zengin olmayan müslümanlar Mekke'ye gelebilmek için eskisi gibi büyük zorluklara katlanmak zorundadırlar.

Müslümanlar arası dayanışma yıllık oruçlarla güçlenir. Ramazan ayı boyunca sağlıklı ve yolcu olmayan bütün müslümanların güneşin doğmasının 1,5 saat öncesinden başlayarak güneşin batışından yarım saat sonrasına kadar yemeden, içmeden, sigara içmeden ve cinsi münasebetten uzak kalmaları gerekir. Geceleyin yemek yemeye izin olmakla birlikte özellikle yazları oruç çok uzun sürer. Modern bir ticaret ve sanayi toplumunda orucun olumsuz özellikleri olabilir; çünkü bu ibadet bu tür etkinlikleri genellikle engellemektedir. Ancak orucun toplum içindeki dayanışmayı arttırdığı da bir vakadır. Orucun hac gibi insan hayatının dört bir yanını etkilediği söylenebilir, çünkü ikisi de Allah'ın emirlerine itaat etme iradesinden kaynaklanmaktadır.

İslam'ın farklı özelliklerinden birisi de ay takviminin kullanılmasıdır. Ay takvimi 12 aydan ve 354 günden oluşmaktadır. Bu, hac ve Ramazan ayları da dahil bütün ayların güneş takviminden 11 gün evvel gelmesi anlamındadır. İslam öncesinda Araplar, bazen bir ay ilave ederek takvimlerini güneş takvimine uydurmaktaydılar. Kur'an bunu yasaklamıştır ve Batılı araştırmacılar büyük bir medeniyetin bu tür hantal bir takvimi nasıl kullanabildiğini şaşırarak gözlemlemektedirler. Bu uygula-

ma kısmen göçebe Araplar'a kadar gider. Yağmurun çok düzensiz ve intizamsız yağdığı Arap yarımadasında, göçebeler çiftçilerin yaptıkları gibi taibat düzenine kendilerini uydurmaya alışmamışlardı. Bunun yanısıra Mekke bir ticaret şehriydi ve daha sonraki dönemde de İslam'ın merkezi Bağdat gibi büyük şehirler oldu. Şehirliler açışından ay takviminin çok fazla sakıncası yoktu. Arapların güneş takvimini kabul etmesi, çiftçilerin hayat biçimlerine tâbi olmaları şeklinde yorumlanabilirdi ve bu da gururlu Araplar için aşağılayıcı bir durumdu. Ay takviminin uygulanması, müslümanların -çiftçilerin yaptığı gibi- mevsimleri takip etmesi zorunluluğunu ortadan kaldırır. Bu da İslam'ın kendisinin dışındaki hiçbir şeyle ilgilenmiyor oluşunun bir göstergesi değil midir?

İslam'ın beş şartının bir diğeri (namaz, oruç ve hacdan sonra) zekattır. Zekat, farklı zamanlarda farklı uygulamaları gerektirir. En başta devlet zekat olarak belli bir meblağı toplar; buna ilaveten insanlar gönüllerinden kopanı ihtiyaç sahiplerine verebilirler. Aslında Hz. Muhammed'in ısrarla üzerinde durduğu zekat muhtemelen vergiye benzeyen birşeydir; ama zekatın natürel dinlerde görülen, ekinlerin ilk ürünlerinin putlara adanmasına benzeyen özellikleri de vardır. İslam'daki uygulama tabiî ki Allah tarafından emredilmiştir, ama alimler arasındaki tartışmalarda, zekatın meşruluk temelenin farklı olmasına rağmen, eski uygulamalarla uyum içinde olduğu belirtilmiştir. Mesela İmam Gazali (ö. 1111) *İhya*'sının beşinci kitabından buna işaret eder. (İslam'ın beş şartının sonuncusu kelime-i şehadet getirilmesidir: "Allah'dan başka ilah yoktur. Hz. Muhammed Allah'ın rasulüdür." Fakat bunun burada ayrıca ele alınmasına gerek yoktur).

Şeriat'ın tarif ettiği ve bütün sünniler (ve bir ölçüde de şiiler) tarafından kabul gören ibadet şekillerinin yanında başka ibadet formları da vardır. Namazı huşu içinde ve

erkânına uyarak kılmak gibi. Bunlarda Ortadoğu'nun diğer dinlerinden İslam'a giren bazı kişilerin etkisi muhakkak ki olmuştu. Sonunda işin ucu tasavvufa kadar dayandı. Tasavvuf ehli olanlar özel bir yün hırka *(suf)* giyerler. Kendilerine *sufi* denmesinin buradan kaynaklandığı iddia edilmektedir. Tasavvufun birçok usulünün Hıristiyanlardan alındığı, ama yine Kur'anî bir temele dayandığı görülür. İslamî vizyon, böylelikle, Hz. Muhammed'in kimi tecrübelerinde rastlansa dahi gerçekte ondan bağımsız olarak tasavvuf ilkeleri yoluyla insan hayatının dört bir tarafını kapsamaya başlamıştı.[1]

Başlangıçta sufi uygulamaları büyük ölçüde kişiseldi, ama birçok sufiler diğerleriyle ortak olma eğilimindeydiler ve genç insanlar malumat edinmek için yaşlılara müracaat ediyorlardı. Bununla birlikte bölgesel gruplar tedricen daha belirli teşkilatlar kurmaya başladılar. Burada iki temel özellikten bahsedilebilir. Birincisi, toplu ibadetin belirli şekilleri gelişmişti. Bu ibadet zikir olarak bilinir. Bu kelime, açıklama veya hatırlama, yani Allah'ı hatırlama manasına gelir ve zikir Kur'an'da önemli bir yere sahiptir. Zikir esnasında (Mevlevi dervişlerinde olduğu gibi) ritmik hareketlerle beraber "Allah, Allah" şeklinde Allah'ın isimleri telaffuz olunur. Bundan maksat, vecd haline geçmek ve bunun nefis terbiyesindeki etkisini görmektir. İkinci olarak, sufi teşkilatları tarikatları oluşturmaya başladılar. Bu süreç 13. asrın başlarında başlamıştır, ama 9. asırdan beri örnekleri görülmektedir. 19. yüzyıla gelindiğinde şehir işçilerinin bir tarikata mensup olması son derece yaygın bir durum haline gelmişti. Günümüzde ise durum biraz karışıktır, fakat birçok İslam ülkesinde tarikatların etkisinin büyük ölçüde azaldığı gözlemlenmektedir.

Tarikatların gelişmesinde Ortadoğu'nun diğer geleneklerinin İslamî vizyon üzerindeki etkisini izlemek müm-

kündür. Aynı zamanda bazı yönleriyle İslamî unsurun İslamî olmayan unsurlar tarafından altedilmesi dahi sözkonusudur. Günümüzde tarikatlara karşı gelişen antipatinin kimi sufi liderlerinin konumlarını ve imtiyazlarını suistimal etmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Örnek olarak Taha Hüseyin'in *Bir Mısırlının Çocukluğu* adlı eserinde bahsettiği hatırasını aktarabiliriz: bir şeyh ve etrafındakiler fakir bir kasabaya gelirler ve ahalinin kendilerini şatafatlı bir biçimde ağırlamasını beklerler. Tasavvuf konusundaki tavır değişikliği ayrıca Kur'anî İslam'a dönüş ve bid'atları terketme anlayışının gelişmesiyle de bağlantılı olabilir. Bu eğilim, saf İslamî vizyonun yeniden canlandırılmasını ve böylece İslam'ın, insanın her türlü problemine çare olduğunun anlaşılınasını savunmaktadır.

2. Ahlakî ve Tasavvufî İdealler

Ahlak veya ahlak ilmi ile din arasında basit bir ilişki mevcut değildir. Budist, Hıristiyan ve İslam ahlaklarından bahsettiğimizde, haliyle bu ilişkiye atıfta bulunuruz. Ama bu konu üzerinde biraz düşününce ahlakın kendisine mahsus özerk bir alanının da bulunduğunu görürüz. Aynı ahlakî ilkenin farklı dinlere mensup insanları tarafından paylaşılması, ya da aynı dinin mensuplarının farklı ahlakî mülahazalarının olması çok yaygın bir durumdur. Görünüşte tamamen farklı olan iki toplumda aynı ilkelere rastlanabilir. Nitekim ilk Hıristiyan ahlakının çoğu ilkelerinin Stoacı felsefeden alındığı söylenir.

Bu konularda daha derin çalışmaların yapılması gerekmektedir. Özel bir ahlakî görünümün dinin oluşum aşamalarında onunla aynîleştirilmesi normal görülebilir. Ahd-i Atik'de Allah İsrailoğulları'na neyin ahlakî veya doğru olduğu hakkında emirler verir. Ahd-i Cedid'de ahlak daha büyük bir ağırlık taşır. Zamanın şartları bunu gerektirdiğinden öyle yapılmıştır. Hz. İsa'nın ahlakî öğre-

tisi Yahudilerin Yahudi olmayanlarla ilişkilerindeki tutumlarıyla bağlantılıdır. Bu dönemde Yahudiler Roma işgali ile karşı karşıyadırlar ve dolayısıyla ilk Hıristiyan ahlakî anlayışı hiçbir siyasî hakka sahip olmayan ve her an işkenceye uğrama tehlikesiyle yaşayan insanlar için geliştirilmiştir. Geliştirilen bu ahlak anlayışının ve ahlakî kriterlerin, o zamanki toplum için tatminkâr bir yaşam tarzı sağladığı genel olarak kabul edilmiştir.

İnsanların evren ve insan konusundaki görüşleri ne olursa olsun, verecekleri pratik kararlar genellikle birbirine benzer olacaktır. Ama kimi zaman insanın nerede durması gerektiği ahlak anlayışıyla ve bu konuda inançlarıyla belirlenir. Bunun içindir ki ister insan, isterse hayvan şeklinde olsun dünyaya yeniden geleceğine inanan bir Budistin kimi yanlışları protesto etmek amacıyla kendisini yakarak hayatına son vermesi, Budistlere göre takdire şayan bir harekettir. Ya da insanların eşitliği veya beyazların üstünlüğü yolundaki kanaatlerimiz Allah'ın insanları eşit veya kimilerini imtiyazlı yarattığı şeklindeki inançlarımızdan kaynaklanıyor olabilir. Ölümden sonraki hayata inanan bir insanın bir ideal uğruna hayatını feda etmesi diğer insanlara göre çok daha kolaydır. Dolayısıyla inanç sistemlerinin toplumların ahlakî uygulamaları üzerinde güçlü etkileri olduğu -yani toplumsal hayatın bazen bir bütün olarak inanç sistemlerine bağlı bulunduğu- ve dinin dejenere olması durumunda toplumun ahlaken de çöktüğü görülebilir.[2]

Hz. Muhammed'in Mekke ve Medine'deki davetinde bireysel ve şehirli bir halka ahlakî bir temel bulma endişesi yatar. Göçebe Arapların eski ahlak anlayışları çöl standartlarına uygundu ve kabilesel dayanışmayı temin ediyordu. Hz. Muhammed'in zamanında, bir kişi öldürüldüğü veya birine zarar verildiği zaman kabile ve aşiret dayanışması araya giriyordu. Maamafih Mekke'li kabile

başkanlarının çoğu kendi kabilelerine mensup yoksul ve kimsesizleri koruma işini genellikle ihmal ediyorlardı. Kabile başkanlarının çoğu zengin tüccarlardı ve bunlar mallarının bir kısmını dul kadınlara, yetimlere ve diğer fakirlere vermek yerine daha fazla para kazanmakla uğraşmayı tercih ediyorlardı. Kur'an'ın insana hatırlattığı ahiret günü, inanan insanları ahlakî görevlerini yerine getirmeye teşvik eder. Genel olarak Kur'an'ın ahlak anlayışının hayatın çok zor olduğu ve herkesin çalışmak durumunda bulunduğu çöl yaşamının ilkelerinin şehirli toplumlara uyarlanması olduğu söylenebilir.

Burada, Ignaz Goldziher'in *Muhammedanische Studien* (Halle, 1888) adlı kitabının ilk bölümünde serdedilen fikirlerin tam tersi savunulmaktadır. Goldziher, İslam öncesi Arabının *mürüvvet* (mertlik) anlayışının Kur'an'ın *dini* ile bir çelişki oluşturduğu düşüncesindedir. Müslümanın Allah'a bağlılık duygusu ve müşriğin gururu ve kibri arasında herkesin bildiği bir fark mevcuttur. Ancak ahlakî düzeyde Goldziher'in durumu abarttığını düşünüyorum. Goldziher Hz. Muhammed'in göçebelerin intikam alma anlayışına karşı bağışlamayı tavsiye etmesini ve kadınlarla ilişkiler ve şarap içme gibi konularda bireysel özgürlüğü sınırlamasını gündeme getirmektedir. Biz de cevaben Kur'an'ın emrinin yakın akrabaların ve diğer müslümanların yanlışları sebebiyle uyarılması şeklinde olduğunu belirtiriz. (bkz. 24.22). Ayrıca birinin öldürülmesi veya yaralanması halinde zarar gören kabilenin veya ailenin kısas hakkı mahfuzdur (bkz. 42.40/38), fakat diyetin tercih edilmesi tavsiye buyrulmuştur (özellikle 4.92/94).[3] Kur'an şüphesiz kadın ve şarap konusunda sınırlamalar koymuştu. Fakat bu sınırlamaların yeni dinî görünüm ile ne kadar ilişkili olduğu ve nereye kadar da kentsel ve bireysel gelişimden kaynaklandığı araştırılmalıdır. Genel olarak Kur'an'ın bu yönde bir yenilik getir-

mediği, toplumda zaten gelişmekte olan unsurları ve vukua gelen toplumsal değişiklikleri kabul ettiği kolayca görülebilir. Goldziher'in tezinin asıl zayıf noktası, Kur'an'ın tekrar tekrar vurguladığı 'ahlak' idealinin -mesela zorluklara tahammül, cömertlik gibi- değişik tezahürleri olduğunun farkına varamamasıdır. Ayrıca göçebe Arabın müslüman olduktan sonra eskiden kabilesini layık gördüğü üst makamlara artık İslam ümmetini yerleştirdiğini ve Arap olmayan müslümanların da buna benzer davranışlarda bulunduğunu hatırlamak gerekir. Kısacası, İslam öncesi dönemin ahlak anlayışı ile İslam'ın ahlak anlayışı arasında —dinî platformdan ayrı olarak— üst düzeyde bir devamlılık sözkonusudur.

Kur'an'ın ahlak konusunda önemli vurgulamalarda bulunmasına rağmen, İslam ahlakının tek ifadesi Kur'an'dan ibaret değildir; bunlara hadisler, yani Hz. Muhammed'in fiilleri ve sözleri de ilave edilmelidir. Hadisler vahyin ikinci dereceden bir şeklini oluşturur ve Kur'an'daki vahyî ifadelerin anlaşılmasına yardımcı olurlar. Modern araştırmacının bakış açısına göre hadislerin çok azı sahihtir; bunların büyük çoğunluğu sonradan uydurulmuş şeylerdir. Hadis alimleri de bunların gerçek ten hadis olmadığını anlamışlar, ancak birinci gruptakilerle bunlar arasında ciddi bir ayrım yapmamışlardı. Bu tartışmanın şimdi çalıştığımız konu ile ilgili olmaması sevindiricidir, çünkü sahih olmayan hadisler dahi İslam'ın ahlak anlayışının temellerinden birini oluştururlar. Çoğu zaman sahih olmayan hadislerin kökeni değil, Buyiler ve Selçuklular zamanında ne derece yaygın olduğu merak edilir. Ahlak anlayışının ifade edildiği metinler —mesela hadisler— son derece büyük bir çeşitliliğe ve zenginliğe sahiptir; bunun için de o zamanlarda üzerinde vurgu yapılan hususları merak eden modern araştırmacının bunu anlaması fevkalade güçleşir. Arap olma-

yan kavimlerin İslam öncesinden getirdikleri anlayışları birtakım hadislerle meşrulaştırılmış ve bunlar İslamî düşünüşte belli bir ağırlığa sahip olmuş olabilirler; ancak bu görüşlerin İslam kültürü içinde erimeleri daha uzun yüzyıllar gerektirecektir.

İslam, kısmen Kur'an ve daha ziyade hadisler vasıtasıyla Hıristiyan ve Yahudi dinlerinin ahlak anlayışını ve ayrıca Ortadoğu'nun geleneksel bilimini de kendisine mal etti. Hz. Muhammed'in gönderilmesinden önce Medine ve Mekke'deki bilgili insanlar Kitab-ı Mukaddes hakkında bazı şeyler biliyorlardı. Kur'an ayetler belki de bu tür kişilere hitap ediyor ve bir taraftan onların fikirlerini değiştirirken öte taraftan bu fikirlerin daha geniş çevrelerde kabul görmesini sağlıyordu. Bunlara ilaveten Araplar fethettikleri topraklarda yaygın olan ahlakî idealleri devşiriyor ve bunları Arap geleneğine katarak İslam dünyasında *droit de cité*'yi oluşturuyorlardı.

Bu uygulamaya bir örnek olarak zina yapan kişinin recmedilmesini verebiliriz. Kitab-ı Mukaddes'te böyle bir ceza bulunmaktadır (özellikle Yuhanna, 8.5) ve recmin bazı yerleşik toplumlarda da uygulandığı görülmüştür. Göçebe Arapların evlilik ve aile hayatı hakkında bildiklerimiz ise bu kültürde böyle bir uygulamanın mevcut olmadığı yolundadır. Müslümanlar zina edenlerin recmedildiği toplumlarla ilişkiye geçtiklerinde, ve belki de bazı müslümanların bunu Kur'an'a yöneltilebilecek bir eleştiri olarak algılamaları sebebiyle, müslümanlar arasında Kur'an'ın böyle bir cezayı emrettiğini ileri sürerek problemi çözme yolunda bir anlayış gelişti. Halife Hz. Ömer'in bu ayeti nasıl tefsir ettiği yolunda kimi rivayetler bulunmaktadır.[4] Hakikatte bunun sonradan çıkarıldığı ve Kur'an'ın böyle bir emirde bulunmadığı açıktır. Fakat sonradan İslam hukukçuları arasında İslam'da recm cezasının mevcut bulunduğu yolunda bir genel kabul yer-

leşmiştir; fakat bu cezanın uygulanabilmesi için dört erkeğin zina hadisesine fizikî ayrıntılarına kadar şahit olması şart koşulmuştur. Böylelikle uygulanması çok zor bir hukukî prensip tesis edilmiş oluyordu ve nitekim bunun uygulaması da gerçekte yöneticinin inisyatifindeydi.

Sonunda ahlakî mücadele ile tasavvufun belli noktalarda buluştuğu görüldü. Zaman zaman münzevi ve bekar bir hayat süren dervişler İslam dünyasında her zaman mevcuttu. Fakat aslolan prensip İslam'da ruhbanlığın olmayışıdır; nitekim "İslam'da ruhbanlık yoktur" şeklinde bir hadis mevcuttur *(lâ ruhbâniyye fi'l-İslam)*, aynı şekilde bekârlık da tavsiye edilmemiştir ve bir hadiste "bekârlık yoktur" şeklinde buyrulmuştur *(lâ serûre)*.[5] Tasavvuf hakkında son söyleyeceklerimiz, genellikle mutasavvıfların dünya mallarından ve nimetlerinden mahrum kaldıkları ve çok basit bir hayat sürdükleridir. Böylece İslamî vizyon kendisini bu alanda da üretebilmiş ve diğer kültürlerdeki kimi uygulamalar tasavvuf yoluyla İslam'a da girmiştir.

DİPNOTLAR

Onuncu Bölüm

1. Bkz. Archer.

2. Watt (vi), s. 91-5; ayrıca, Macbeath, s. 291-327.

3. Watt (ii), s. 82, (iii), s. 267-70.

4. Bkz. J. Schacht, 'Zina' maddesi, EI(I); ayrıca Ibn Khallikan, iv, s. 255-8.

5. Massignon (i), s. 145-53.

Onbirinci Bölüm

Rekabetçi bir Dünyada İslam

1. Dinlerin Güçlenmesi ve Zayıflaması

Dinlerin ve kişilerin tarihleri arasında birçok benzerlikler vardır. Büyük dinlerin olgunluk haline gelmesi sürecinde normal olarak krizler yaşanır. Bütün dinî toplumlarda yeni davetlerle karşılaşılır; sonunda diğer davetlere gösterilen tepki ile toplum daha bir olgunlaşır. Tepki gösterilmemesi halinde bu dinin dünyanın büyük dinlerinden birisi olması zorlaşır. Son zamanlarda kimi dinî tecrübeler insanlar arasında rağbet görme arayışı içindedirler ve bunların başarısı insan neslinin günümüzde karşı karşıya olduğu ve önümüzdeki dönemde karşılaşacağı davetlere nasıl tepki göstereceğine bağlıdır.

İslam tarihiyle alakadar olanlar için İslam toplumunun olgunluk haline ulaştığı dönüm noktaları çok belirgindir. İlk önemli çekişme, Hz. Muhammed tarafından yönetilen bu yeni harekete birçok Mekkeli yönetici tarafından gösterilen muhalefet ve sonrasında da kendi kabile üyelerinin fiilen işkence görmesidir. Bunun bir kısmı Hz. Muhammed'e kendi kabilesi olan Haşimiler içinden gelen muhalefettir; özellikle Ebu Leheb'in kabile reisi olmasından hicrete kadarki dönemde bu muhalefet en üst noktasına ulaşmıştır. Hicret yeni birtakım problemlere

yol açmıştır, en başta muhacirlere geçim kaynakları bulmak gerekmektedir. Nahle seferinden ganimetle dönüldükten sonra, Medine sakinlerinin birçoğu özellikle Mekkelilerin intikamından korktular; bu korkuların bertaraf edilmesi gerekiyordu. Medine'de barış korunmalı ve Hz. Muhammed'i desteklemeyenler tedricî olarak aradan çıkarılmalıydı. Mekke'den gelen askerî tehlikeye Bedir'de cevap verildi. Uhud gazvesinden sonra Müslümanların içine düştüğü karamsarlıktan kurtarılması gerekiyordu. Mekkeliler yenilmeliydi; ama bunların uzlaşılması asla mümkün olmayan düşmanlar haline de getirilmemesi gerekiyordu. Müslüman olan Araplar artık birbirlerine saldıramadıklarından, bu enerjiyi harcayacak bir yer bulunmalıydı. Hz. Muhammed'in vefatından sonra henüz kurulmuş olan devleti derleyip toplamak gerekiyordu. Hz Osman'ın 656'da vefatını izleyen savaşlardan sonra birlik yeniden kurulmalıydı. Abbasiler'in ilk döneminde İran ve Yunan tesirlerinin İslam'ın asli çekirdeğini mahvetmesi engellenmeliydi. Böylece devam edebiliriz.

İslam'ın gelişmesi aşamalarında Müslümanların karşılaştıkları bu problemler İslam toplumunu olgunluğa ulaştırdı ve bu toplum zamanla daha da billurlaştı. Bu kriz anlarında Müslümanların aldığı kararların bir kısmının İslam toplumunun bundan sonrasında da belirleyici olduğu görülmektedir. Mesela Hz. Muhammed'in vefatından sonra toplumun başına ensardan birinin, Kureyş kabilesinden Hz. Ebubekir'in geçmesi yolundaki karar bu tür bir karardır. Daha sonraları Sünniler arasında Şeriat'ın Kur'an'dan çıkarılacağı ve Şiilikteki imamın şeriattan üstün olmadığı yolunda bir genel kabul oluşmuştur. Bu tür kararlarla Müslümanların inançları ve uygulamaları da belli bir kesinliğe ve olgunluğa kavuşmuştur.

Bu olgunlaşma, yekpare bir birliği ortaya çıktığı anlamına gelmez. Birçok karara muhalif olan kişiler de vardı

ve muhaliflerin birçoğu varlığını uzun süre devam ettirdi. Bazıları, mesela Şiiler ve Hariciler hâlâ mevcuttur. Bir görüşe göre böylesi fırkaların mevcudiyeti, birden fazla İslam olduğu anlamına gelmektedir; ancak bunlar kendilerinin İslamî vizyonun, İslam dünyasının büyük çoğunluğunu oluşturan Sünnilerce temsil edilmeyen kısımlarını ifadelendirdikleri görüşündedirler. Bunlar ayrıca bizi İslam dünyasının geçmişte takip etmesinin mümkün olduğu, ama iyi ki etmediği yollar hakkında bilgilendirirler. Bu gruplarla yapılan tartışmalar günümüzde dahi devam etmektedir. Yeni dinlerin tartışmalara mukavet etmesi zor olabilir. Bu konuda olgun ve eski dinler kesin bir avantaja sahiptirler. En başta zaten kurulmuşlardır ve en azından kendilerini yıllarca sürükleyecek bir ivmeye sahiptirler. Ancak kesinleşmenin ve belirginleşmenin dinleri günümüzün hızla değişen şartlarına uyum göstermede zorluklarla karşı karşıya bıraktığı da bir vakadır.

Tarihî değişiklikler dinî bir topluma bir taraftan büyüme ve olgunlaşma fırsatları sunarken öte taraftan dinlerin gerilemesi yolunda tehlikeler de oluştururlar. Bir tartışmada yaşanan başarısızlık, büyümenin durması anlamına gelir. Çocuk büyümesini etrafının meydan okumalarına tepki göstererek sağlar; ancak tepki göstermemesi ya da yeterince tepki gösterememesi de sözkonusu olabilir. Bu durumlarda genellikle psikolojik sapmalar yaşanır; veya başarısızlık ya da yetersizlik psikolojik sapmalara yol açar. Tıpkı bunun gibi dinin yeterince tepki gösterememesi durumunda da, bu dinî cemaatin mensupları arasında sözkonusu sapmaya paralel sapmalar yaşanır. Bu sapmaları ben üç ayrı kategoride değerlendiriyorum: içe kapanıcı, abartıcı ve sabitleştirici eğilimler. Bunlar kişilerin yaşadığı psikolojik sapmalarla çok yakın benzerlikler gösterirler; fakat burada bunlara sadece temas etmekle yetiniyoruz, bunlar başka yerlerde daha ayrıntılı olarak açıklanmışlardır.[1]

Bu psikolojik sapmaların birçoğu dinî cemaatin diğer cemaatlerle ilişkilerinde çok açık bir biçimde görülür. Bu bölümün adının 'Rekabetçi bir Dünyada İslam' —yani diğer dinlerle rekabet içindeki İslam— olarak konulması da bu yüzdendir. Başlangıçta İslam bazı yönlerden Hıristiyan ve Yahudi dinlerinin bir rakibiydi. Rekabet Irak, Mısır ve Suriye'nin Arapların eline geçmesiyle daha bir belirginleşti. Bununla birlikte durum zamanla değişti. İslam, halifelerin ve diğer Müslüman yöneticilerin yönetiminde bölgedeki en etkin din haline geldi. Böylelikle coğrafî olarak diğer büyük dinlerle alakası kesildi. İslam topraklarında kitap ehli sakinler, zımmîler durumuna kavuşmuştu ve Müslümanlarla iş ilişkisi kurabiliyorlardı. Ama bunların çoğu zaman ayrı elbiseler giymeleri gerekiyor, ustaca uygulanan politikalarla —gayr-i müslimler sanki başka bir yerde yaşıyormuş gibi— Müslümanlarla aralarındaki kişisel ilişkiler kesiliyordu. Böylelikle İslam ile diğer dinler arasındaki rekabet fiilî olarak sona ermişti. Fakat 19. ve 20. yüzyıllarda iletişim imkânlarının hızla gelişmesiyle büyük dinler yeniden birbirlerine yaklaştılar ve bu da yeni rekabetlerin doğması anlamına geldi.

Bütün büyük dinlerin tarihinde benzer tecrübeler yaşanmıştır. Bir defa her din kendisiyle aynı coğrafî alanı paylaşan diğer dinlerle, yaşam biçimi açısından bir çelişki içindedir ve bu durum modern dünyada daha bir belirginleşmiştir. Her din oluşma devresinde rakiplerine karşı belirli tavırlar alır ve bu tavır o dinin kendisini tanımlamasıyla ilişkilidir. Bizim sözkonusu ettiğimiz psikolojik sapmalar, kendini bu tavırlarda ve ifadelerde gösterir. Büyük dinlerde —ki milyonlarca insanın ruhî ihtiyaçlarını karşıladıkları için elbette büyüktürler— bu sapmalar o kadar akut değildir. İçe kapanıcı eğilimler sözkonusu olduğunda psikolojik problemler de kısmen ortadan kalkmış gibi gözükür; fakat dinler arasındaki ilişkilerin günümüzdeki

şartlarında bunun büyük bir dezavantaj oluşturduğu kesindir. Yukarıda bahsettiğimiz üç sapma durumu çeşitli dinlerde, o dinlerin kendi özelliklerine göre farklılıklar gösterebilir; fakat bizim konumuz bu değildir. Bu arada sözkonusu psikolojik sapmaların bir dinin yalnızca bir altgrubunda bulunabileceğini de belirtmek gerekir.

İçe kapanıcı tavırdan, susmuş ve kendi küçük dünyasına çekilmiş, dünyanın geri kalan kısmıyla bütün ilişkilerini kesmiş bir dinî grubu anlıyoruz. Özellikle 19. yüzyıldan sonra, Kitab-ı Mukaddes'in geleneksel yorumunu, veya daha ziyade Kitab-ı Mukaddes'te bahsedilenlerin epistemolojisinin geleneksel yorumunu modern bilimlerin buluşları ile uzlaştırmanın gitgide daha da güçleşmesi üzerine Hıristiyanlar arasında bu yönde bir eğilim gelişmiştir. Bu eğilim genelde fundamentalizm olarak tarif edilir. Ayrıca daha belirli inançlar ve uygulamalar'la da birleştirilebilir. Yehova Şahitleri gibi gruplar buna örnek olarak verilebilir. Aşırı durumlarda grup üyelerinin toplumsal ve bilimsel ilişkileri tamamıyla grup içindedir. Bu grupları 'sekt' olarak adlandırmamız mümkündür, çünkü bu tür gruplar kendilerini dünyanın diğer oluşumlarından ayırarak daima bir azınlık oluştururlar. Diğer taraftan büyük dinler kültürel veya siyasî bir birlik oluşturma yolundadırlar. Bu, daha ileride büyük dinlerin her toplumsal ve bilimsel bölgede fikirlerini anlatmak istemesi anlamına gelir. Fikirler ayrıca misyoner çalışmalarıyla da yayılmaya çalışılabilir, fakat misyonerlerin çalışmaları daha ziyade başka dinlere mensup insanların misyonerin dinine girmesi amacına yöneliktir. Yani bir toplumun her yanıyla dinî bir vizyon tarafından belirlenmesi değil, tek-tek bireylerin toplumdan yalıtılmış bir dinî gruba girmesi amaçlanmaktadır.

Diğer zafiyet abartıcı tavırdır. Bu, bir grubun kendi önemini diğer gruplarla mukayesede büyüttüğü zaman or-

taya çıkar. İçe kapanıcı tavra sahip gruplar genelde kendi önemlerini abartma eğilimindedirler ve kendilerini herkesten üstün hissederler, fakat bu inancı genellikle kendilerine saklarlar. Abartıcı tavır ise saklı değildir, üstünlük çok açık bir biçimde belirtilir. Bütün dinî yapıların az veya çok böyle bir eğilim içinde bulunduğunu belirtmeliyiz. Dinlerin ortodoks kanatları yalnızca kendilerinin doğru inançlara sahip olduğunu ve dolayısıyla başkalarından üstün olduklarını belirtirler. Mesela *Extra ecclesiam nulla salus* (Kilise dışında selamet yoktur) ifadesi böyle bir tavrı çok iyi yansıtmaktadır. Yalnızcaecclesia terimiyle işaret edilen dinî grubun insanı kurtuluşa götürdüğü düşünüldüğündendir ki böyle bir beyanda bulunulmuştur. Bu itiraza, sözkonusu iddiaların bazen —veya en azından bir durumda— doğru olduğu belirtilerek karşı çıkılabilir. Ancak biz de cevaben zaten bütün dinî grupların böyle bir inanca sahip olduklarını belirtiriz. Bir insanın kendisini sahil-i selamete ulaştıracağını düşündüğü dinî gruba girmesi tabiî ki doğrudur, tamamen de meşrudur. Fakat pozitif olarak ifade edildiğinde meşru olan bu ifadenin negatif ifadesinin, yani grup dışından hiç kimsenin kurtuluşa erişemeyeceği inancının pek meşru olduğunu zannetmiyorum. Bu gerçeği itiraf etmekteki başarısızlık abartmacı tavrın özünü oluşturur.

Son olarak sabitleştirici tavır vardır. Bu, zamanında uygun olan dinî tavırlar, inançlar ve uygulamalar üzerinde ısrar etme anlamındadır. Diğer hususlarda olduğu gibi dinî meselelerde de bir süreklilik olması gerektiği doğrudur ve dinin muhafazakâr yanının bir tezahürüdür. Bununla birlikte bazen temel değişikliklerin bütün bir toplumu hallaç pamuğu gibi attığı zamanlar süpürdüğü zamanlar yaşanır. Böyle değişiklikler genellikle tek-tek bireylerin iradesiyle gerçekleşmiş değildir; bunları verili bir gerçeklik olarak kabul etmeleri gerekir. Bazı şeyleri

değiştiremeyeceğimiz şeklindeki kabulümüz, bizi haliyle yeni değerlendirmelere sevkeder. Yeni değerlendirmelere girmediğimiz zaman ise artık tıkanmış durumdayızdır. Buna örnek olarak İncil'de geçen Farisileri verebiliriz. Bunlar Yahudi olmayanlarla ve dinî konularda hassas olmayan Yahudilerle ilişkiye girmiyor ve birtakım ayrıntıları çok dikkatli bir biçimde uyguluyorlardı. Hz. İsa'dan iki yüzyıl önce Yahudiliğin Helenizmle karışması tehlikesi sözkonusu ve birçok din etkisini kaybetmiş iken (sinagogların etrafında 'Allah'tan korkan' grupların oluşmasından anladığımız kadarıyla) birçok insan Yahudi inancına benzer bir inancın arayışı içindeydi. Şu an içinde yaşadığımız zaman, bütün dinlerin bir yeniden değerlendirme yapmak zorunda olduğu ve fakat hemen hepsinin sabitleştirici eğilimlere girdiği bir zamandır.

Toplumların yaşadığı psikolojik sapma türleri tabiî ki bu bahsettiklerimizden ibaret değildir; ne var ki bu liste cemaatleri cemaat olarak etkileyen sapma türlerinin çoğunu kapsar gözükmektedir. Ayrıca çeşitli cemaatlere mensup kişilerin bireysel yanlışları ve hataları, hatta —mesela ruhban sınıfı gibi— çeşitli birimlerinin kollektif hataları mevcuttur. Fakat bizim burada eleştirdiğimiz tavırlar, cemaatin bir bütün olarak benimsediği ve ayrıca öğretisine dahil ettiği tavırlardır. Bu tür hatalar daha bir önemlidir. Bununla birlikte, kollektif sapmaların bireysel sapmalardan daha ümitsiz olduğu düşüncesinde değilim. İnsanlarda sapmaları ortadan kaldırma yolunda hem bireysel hem de kollektif güçler olduğundan, ve günümüzün gerçekten zor şartlarında bu güçlerin insanların kalplerinde bir araya gelmesi sebebiyle geleceğe daha bir ümitle bakabiliriz.

Bundan sonraki üç alt-bölümde sözünü ettiğim üç tavrın İslam dünyasındaki tezahürü işlenmektedir. Müslüman okuyucularımın bunu bir dostun -zayıflıkların berta-

raf edilmesine yardımcı olma amacıyla serdettiği- eleştirileri olarak algılamasını ümit ediyorum. Benim burada söylediklerim Hıristiyanlık ve diğer dinler hakkında da bu tür eleştiriler yaptığımı göstermiştir, ayrıca son bölümde söylediklerimden İslam'ı yücelikleri takdir edilecek bir din olarak gördüğüm anlaşılacaktır. Bu ikaz cümlesinden sonra İslam'ın belli yönlerinin -ortaya konulmadığı takdirde "İslam Nedir?" sorusuna verilecek cevabın eksik kalacağı belli yönlerinin- incelenmesine geçiyoruz.

2. İslam'da İçe Kapanıcı Tavır

İlk devirlerinde İslam içe kapanıcı değildi. İslam Yahudilik ve Hıristiyanlık ile temasın minimum düzeyde olduğu Mekke'de ortaya çıktı ve bu dinleri de geçerli dinler olarak kabul etti; Hz. Muhammed'i de Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin mesajlarının bir benzerini Hicaz Araplarına getiren birisi olarak değerlendirdi. Hz. Muhammed'e ilk vahyin gelişini takiben şöyle olaylar vukua gelmişti: Hz. Muhammed ilk vahyi aldıktan sonra, hanımı Hatice, Hıristiyan dinine mensup akrabası Varaka'ya gider ve eşinin başına gelenleri anlatır; bunun üzerine Varaka bunun *nâmûs* olduğunu söyler. *Nâmûs* kelimesi *nomos*'dan (Yunanca'da kanun) gelir ve bununla Eski Ahid'e, ya da genel olarak Kitab-ı Mukaddes'e atıf yapılmaktadır. Bu hikayenin doğru veya yanlış olması bir yana, yaygınlık kazanmış olması dahi Müslümanlar için ehl-i kitabın önemli olduğunu gösterir. Ayrıca Müslümanların Habeşistan'ın Hıristiyan yöneticileriyle de uzun yıllar sağlıklı ilişkiler kurduğunu biliyoruz.

İslam'ın eski dinlere bakışının değişmesi Medine Yahudilerinin hareketleriyle gerçekleşti. Medine'ye gitmeden önce Hz. Muhammed, kendisinin Yahudiler tarafından da bir peygamber olarak kabul göreceği düşüncesindeydi. Yahudilerin onu reddetmesi üzerine ümitleri kırıldı. Ayrıca

Yahudilerin eleştirileri tehlikeli boyutlara varmıştı. Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'te geçen olaylara işaret ediyor ve bu, Yahudilerin "Kur'an-ı Kerim'de nazil olan şeyler bizim Kitab-ı Mukaddes'ten bildiklerimizden başka birşey değildir; bundan dolayı Muhammed bir peygamber olamaz" demelerini mümkün kılıyordu. Çeşitli delillerle desteklenen böylesi bir iddiaya hemen cevap verilmemesi durumunda Hz. Muhammed'in liderliğindeki dinî hareketin temellerinden sarsılması sözkonusu olabilirdi.

Hz. Muhammed'in hayatının son iki veya üç yılında İslam ile Hıristiyanlık arasında da problemler çıktı. Müslümanlar güçlenirken Suriye sınırlarındaki Hıristiyan kabilelerle temasa geçtiler, ancak bu kabileler —şüphesiz aslında siyasî sebeplerden dolayı— Bizans'la ittifaklarını terketmeye ve Hz. Muhammed'le anlaşmaya hazır değildiler. Bir zaman sonra, özellikle halife Ömer'in zamanında (634-44), durum hızla değişti ve Müslümanlar kendilerini Suriye, Mısır ve Irak'ın sahipleri olarak buldular; Suriye ve Mısır çoğunlukla, Irak ise yarı yarıya Hıristiyanlardan müteşekkildi. Birçok durumda bölge Hıristiyanları Müslümanları kurtarıcıları olarak iyi bir şekilde karşıladılar, yani başlangıçta münasebetler iyiydi. Buna rağmen zaman geçtikçe, Hıristiyanların üstün eğitiminden ve İslam'ın öğretisini tehdit eden önerilerde bulunmalarından dolayı zorluklar yaşandı. (Bir yerde, Hz. Muhammed'in gelişiyle meydana gelen yeni duruma karşı koyan Yahudi ve Hıristiyanların tavırlarında bizim sözünü ettiğimiz sabitleştirici tavrın birtakım izlerinin bulunduğu söylenebilir).

Bu zorlukları aşma gayretindeki İslam, kendi varlığı konusunda yeni bir tanımlama yaptı. Müslümanlar Yahudileri Hz. Musa'ya gelen vahyi kabul eden dinî bir toplum veya muhtemelen Hz. Yakub'un neslinden gelen bir kavim olarak mütalaa ediyorlardı. Hz. İbrahim her halü-

karda bir Yahudi değildi, çünkü Hz. Musa'dan çok önceleri yaşamıştı ve Hz. Yakub'un dedesiydi. Ayrıca oğlu Hz. İsmail Arapların atası olarak kabul ediliyordu, ama Kitab-ı Mukaddes'le alakalı geleneksel Arap şecerelerinin son bağlantısı muhtemelen daha geriye gitmiyordu. Kur'an-ı Kerim Medine devrinin başlarında kendisinin Hz. İbrahim'in dininin mirasçısı olduğu iddiasındaydı -ki Yahudi ve Hıristiyanlar bu dinden sapmışlardı. Bu, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed'i önceden bildiren bölümlerin gizlenmesine, Kitab-ı Mukaddes'teki bölümlerin tahrif edilmesine ve birçok isyan etme durumlarına işaret eder. Kur'an-ı Kerim'in gösterdiği kadarıyla tahrif, İslam'la ve Müslümanlarla alay etmek için Yahudilerin çeşitli kelime oyunları yapmasından başka bir anlam taşımaz.[2] Bununla birlikte, ilk fetih dalgasından sonra sıradan Arabın Yahudi ve Hıristiyanların iddialarına karşı daha etkili bir savunma aracı ihtiyacı hissedilmeye başlandı. Bu durum, *tahrif* akidesinin daha teferruatlı incelenmesinde görülebilir. Fakat bu anlayış hiçbir zaman kesin bir formülasyona bağlanmadı; çünkü belli bir noktaya kadar belirsizliğin kimi avantajları bulunuyordu. Bir açıklama yeterli olmadığında pekâla diğerine geçilebilirdi.

Burada üzerinde durulacak nokta bu doktrinin kesin etkisinin dışlayıcı olduğudur. Doktrinin en genel şekilleri Kitab-ı Mukaddes'in metninin tahrif edildiği, Kitab-ı Mukaddes'in Yahudilerce ve Hıristiyanlarca yanlış tefsir edildiği ve kimi metinlerinin çıkarıldığı yolundadır. Hangi şıklar seçilirse seçilsin, sonuç olarak Müslümanların Hıristiyanlık ve Yahudiliği teoride kabul etmekle birlikte bu dinlerin o zamanlar mevcut olan şekillerini reddettikleri ortaya çıkar. Bilhassa Kitab-ı Mukaddes'in aslî metninin tahrif edildiği iddiası tartışmaların temelidir. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar Hıristiyanların zihnî dünyası-

na girmeyi reddederler. Müslümanlar Hıristiyanlarla Kitab-ı Mukaddes ve onun Hıristiyanlarca yapılan yorumları hakkında tartışmaya hazır değildirler. Birkaç Müslüman alim ilk asırlarda aslında Kitab-ı Mukaddes'den faydalanmıştı, fakat bu çalışma Hz. Muhammed'in önceden haber verilmesi olarak kabul edilebilecek veya Hıristiyanlıktaki zayıflıkları gösterecek kısımları bulmak amacına yönelikti. Böyle iddialar Hıristiyanlar için kabul edilemez ve hatta anlamsız tahminler içeriyordu, fakat bu tahminlerin ileri bir açıklaması ve hiçbir gerçek diyalog yoktu. Bütün bunların sıradan Müslümana etkisi, Hıristiyanlarla tartışmaya girilecek hiçbir nokta olmadığının tasdik edilmesidir.

Tahrif doktrini, Müslümanları Hıristiyanlardan ve diğerlerinden dinî sahada kendiliğinden ayırıcı bir anlam taşımaz. Birkaç aydın, Yunan felsefesi çalışmalarında doktrin tartışması için ortak bir saha buldu. Bu ortak saha miladi 10. yüzyıl Bağdat'ında felsefe ile iman farklılıklarını önemsizleştirdi. Müslümanlar felsefeyi, Ebu-Bişr Matta (ö. 940) va Yahya İbn Adi (ö. 974)[3] gibi Hıristiyanlardan ve Hıristiyanlar da Farabi (ö. 950) gibi Müslümanlardan öğrendiler. Ama bu sahadaki tartışmalar genelde Müslümanlar arasında sade, çok sınırlı akislere sahipti, belki de Farabi gibi Müslümanların kendileri İslamî düşünce ve hayatın ana yolunun dışındaydılar. Genel konular Kur'an-ı Kerim'de de bulunabilir ve birkaç Hıristiyan bunun hakkında birşeyler bilir. Müslümanlar Kur'an-ı Kerim'de Hıristiyanların anlayamadıkları ayetlere bir izah vermeye hazırlanmışlar mıdır? Diyaloğa doğru bir gelişme mümkün olabilirdi, fakat gün geçtikçe daha çok Müslüman, Hristiyanlarla aralarındaki farklılıkları vurgulayanların yorumlarını standart yorum olarak kabul etmeye başlamışlardı. Bu aslında dışlayıcı tavrın daha ileri bir tezahürüdür.

Ne mutlu ki günümüzde Müslümanların —İslam dininin hakim olduğu yerler hariç— modern dünyada İslam'ın tek din olarak görülemeyeceği yolunda düşünceler taşıdıkları anlaşılmaktadır. İngilizce konuşan dünyada bu tavrın en iyi bilinen örneği M. Kâmil Hüseyin'in *Yanlışlıklar Kenti*'nde *(El-Karyetü'z-Zalime)* geçen bir dizi olayda gözlemlenebilir.[4] Buna benzer birkaç çalışma daha yayınlanmıştır; ancak bunların pek fazla olmadığı da belirtilmelidir.[5] Çeşitli memleketlerden eğitimli Müslümanlarla yapılan görüşmeler, İslam ve Hıristiyanlığın insanlığın ruhî serencamında son tahlilde aynı kampta olduğu düşüncesinin yavaş yavaş teşekkül etmekte olduğunu göstermektedir. Buradan İslam'ın en azından Hıristiyanlık bağlamında dışlayıcı tavrını terketmekte olduğu yolunda bir çıkarım yapılabilir.

3. İslam'da Abartmacı Tavır

İnsanların kendi önemlerini abartmaları neredeyse evrensel bir olgudur. Şahıslar arasında bazı istisnalar olabilir, -gerçekten de bunun çeşitli şekillerde kimi istisnaları mevcuttur- ancak bölgesel futbol takımlarından dünyaca gelişmiş dinî toplumlara kadar bunun pek az istisnasının bulunduğu da belirtilmelidir. Arabistan'ın İslam öncesi çöl kabilelerinde şiiri iki kategoride mütalaa olunmaktadır; övgü *(fahr, mefahir)* ve hiciv *(hice, mesalib)*. Övgüde şair kendi kabilesinin üstün taraflarını, savaştaki cesaretini, cömertliğini vs... belirtir; hicivde ise düşman kabileye akla gelebilecek bütün hakaretleri sıralar. Tabiatıyla birisinin kendi tarafının faziletlerini övmesi ve diğer tarafı da yermesi olağandır.

İslam'ın buna benzer bir abartmacı tavır içinde olup olmadığı yolundaki bir soruya objektif bir cevap verilmesi zordur. Dolayısıyla bu konudaki değerlendirmelerde belli bir ihtiyat payı bırakılmıştır. Meselâ Arabistan'ın Batı

sahili yakınlarındaki küçük bir topluma Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olarak gelmesi iddiasında bir abartma olduğu düşünülebilir. Allah'ın milattan neredeyse 1000 yıl öncesinde Filistin'in küçük bir dağ toplumuyla özel bir ahid yaptığı iddiası da aynı şekilde bir abartma olarak değerlendirilebilir. Ama sonraki tarih göstermektedir ki bu dağ toplumu bütün insanlık adına büyük başarılar kaydetmiştir. Günümüzdeki 400-500 milyonluk İslam ümmeti de Hz. Muhammed'in iddiasını destekler. Böylece Hz. Muhammed'in iddiası, en azından bazı yönlerden tasdik edilmiştir; Hz. Muhammed insan nev'inin büyük bir bölümüne manevî önderlik yaptığı gibi diğerlerine de birşeyler verebilmiştir.

Kur'an'ın tarih biliminde kullandığımız diğer bilgi kaynaklarına paralel bir biçimde tarihî bir bilgi kaynağı olduğu -hatta mesela İsa'nın çarmıha gerilmesi gibi kimi örnekler bağlamında- onlardan daha üstün olduğu iddiası ise daha bir mübalağa gibi gözükmektedir. Kur'an'ın böyle bir iddiada bulunup bulunmadığı ise tartışmalıdır; çünkü Kur'an'ın böylesi ayetlerde vurguladığı husus geçmiş olaylardan ahlakî dersler çıkarılmasıdır. Bununla birlikte, sonraki Müslümanların Kur'an'ın tarihî bir bilgi kaynağı olduğunu iddia ettikleri ve modern bilim adamının bunu bir abartma olarak değerlendirdiği kesindir.

Ayrıca abartıcı tavrın diğer şekilleri vahyin insanı nereye kadar bilgilendireceği sorusunu gündeme getirir. Bir görüşe göre peygamber gelecek olayları bildirebilen bir insandır; çünkü sıradan insanların bilmediği şeyler ona vahyedilebilir. Fakat bir peygamber bu şekilde gelecekteki olaylarla ilgili detaylı bir bilgiye mi sahiptir, yoksa Allah ile insanlar arasındaki ilişkiler konusundaki bir bilgiye mi? Bu nokta Müslümanlarca Hz. Muhammed'in gelişini önceden bildirdiği iddia edilen *Tesniye* kitabının bir bölümünün (18.15-18) anlaşılmasıyla ilgilidir. Bu kısım-

da Allah'ın insanlara Musa benzeri birini göndereceği ve bu insanın onlara rehberlik edeceği söylenir. Bu ifade Hıristiyanlarca İsa'ya bir işaret olarak mı algılanmalıdır? Bu, gerektiğinde böyle insanlar göndererek Allah'ın insanların nasıl olmasını istediğinin bir ifadesi değil midir? İsa bir misal olarak görülebilir, fakat Hz. Muhammed de tamamen dışlanamaz. Böyle bir iddia mümkün ise, Müslümanların Hz. Muhammed'in bu bölümde önceden bildirildiği iddiası abartma değildir.

Ama abartıcı olarak görülebilecek başka iddialar da vardır; bunlara örnek olarak İslam'ın Hıristiyanlığın yerine geçtiği ve onu düzelttiği, Hz. Muhammed'in en üstün peygamber olduğu ve bütün insanlığa bir mesaj getirdiği gibi iddialar gösterilebilir. Burası bunları izah etmenin yeri olmamakla beraber, İslam'ın Ortadoğu'daki gelişmesinin bölgedeki Hıristiyanlıktaki bazı zayıflıklar ve çatlaklıklarla ve bunların ötesinde bölgedeki ana dili Süryanice ve Kıptice olan Nasturilerin ve Monofizitlerin Rumca ve Latince konuşan Hıristiyanlar tarafından horlanmasıyla ilişkili olduğunu düşündürecek sebepler vardır. Süryanice ve Kıptice geçmişleri sebebiyle kendilerini Rumca konuşan ahalinin egemenlik sağladığı Büyük Kilise'de rahat hissetmeyen Hıristiyanlar, İslam toplumunda kendilerini daha rahat hissetmişlerdir. Bu hususi meselede İslam Hıristiyanlığın uğraşıp da yapamadığı birşeyi yapmaya kalkışır; dolayısıyla yukarıda sözünü ettiğimiz iddiaları destekleyecek bazı deliller bulunabilir. Hz. Muhammed'in en üstün peygamber olduğu fikri bazen Kur'an'ın 'peygamberlerin sonuncusu' (*hatemü'l-enbiya*, 33.40) ifadesine dayandırılır, fakat burada mühür-hatem kelimesinin bir anlamı üzerinde muhtemelen fazlaca durulmaktadır. Hz. Muhammed'in mesajının evrenselliği meselesiyle ilgili olarak İslam'ın 400 milyonun üzerinde, birçok farklı ırktan ve toplumsal sınıftan insana yayılmış

olması gerçeği gözönünde bulundurulmalıdır. Diğer taraftan, Hıristiyan ve Yahudilere karşı içe kapanıcı bir tavır takınan Müslümanların en azından kendi dinlerinin evrenselliği konusunda şüpheler taşıdığı düşünülebilir. Bu meselede durum tamamen açık değildir, Hz. Muhammed'in evrenselliği iddiasının daha kesin ve somut delillerle tanımlanması gerekmektedir.

Ayrıca İslam toplumu içinde de Arapların Arap olmayanlara karşı tutumlarında bir abartmacı unsur bulunur. Bir zaman için sadece Araplar Müslüman olabiliyor ve Arap olmayan herhangi birisi Müslüman olmak istediğinde bir Arap kabilesine sığınmak *(mevali)* durumunda kalıyordu. Abbasiler devrinde İran'ın halifelik kurumu üzerindeki etkisi giderek güçlenirken Arap olmayanların himaye olunmaları mecburiyeti kalktı, fakat zamanın kültürünün Farslardan ve Irak ahalisinden tevarüs olduğu kabul edilmiyordu. Bu borçluluğun teslim edilmemesi —felsefe ve bilim geleneğini taşıyanların çoğunun Hıristiyan olması sebebiyle— entellektüel kültür bağlamında dikkate değer bir husustur. Müslümanların bu sahada abartmacı bir tavrın sorumluluğundan kaçması sözkonusu değildir; ama bu abartmanın dinî olmaktan ziyade kültürel olduğu kabul edilebilir.

4. İslam'da Sabitleştirici Tavır

Geçmişe sarılma ve geçmiş örneklerin hepsini hiç tavizsiz bir biçimde takip etme tavrı Araplarda derin bir şekilde yerleşmiştir. Çöl insanlarının böyle davranmadan çöl hayatının zorluklarıyla başa çıkabilmek için gerekli güveni kazanmaları da muhtemelen pek zordur. Araplar bunu sünnete bağlılık olarak düşünürler; bu yol atalarını galibiyete ulaştırdığı aşikâr olan bir yoldur. Bu yoldan sapmak bid'attır. Aslında değişmez olan çöl hayatında bu davranış için birçok sebep gösterilebilir. Hatta buradaki

yol ifadesinin dahi işaret edici bir anlamı olduğu düşünülebilir; çünkü çölde yollar belirli değildir.

Çöl Arabının bu tavrının bazı yönleri İslam'da da yer almıştır. İslam'ın diğer bütün dinler gibi aslî vizyonunun devamlılığını korumaya gerek duyması, bu tavrı meşrulaştırıcı bir özellik taşımaktadır. Fakat değişen şartlara karşı yeni düzenlemelere gitmemekte ısrar etmesi veya bunu zorlaştırması durumunda muhafazakâr tavır meşruluğunu kaybeder ve sabitleştirici bir özellik kazanır. Bütün dinler bir dereceye kadar muhafazakârdırlar. İnsanların da bilip tanıdıklarına sarılmaları ve bilmedikleri yeniliklerden uzak durmaları, özellikle hızlı değişimin insanların güvenlerini sarstığı ortamlarda doğal bir durumdur. İslam'da çöl mirasından dolayı sünneti izleyen ve bid'atten kaçınan fikirler temel bir yer işgal etmiştir.

Bu durum Hz. Muhammed'in uygulamalarının toplum tarafından bir standart olarak kabul edilmesi sürecinde de müşahede edilmektedir. Bu süreç hakkında kimi açıklamalarda bulunmuştuk; burada da kısa bir tarif yeterlidir. Hz. Muhammed'in fiilleri ve sözleri hadis geleneği olarak sözlü bir biçimde aktarılmıştı. Büyük fıkıhçı Şafi'den (ö. 820) sonra —açık bir Kur'anî hükmünün mevcut bulunduğu birkaç durum hariç— fıkhî bir fikri, bir veya birden fazla hadise dayandırmak mecburi hale geldi. Müslüman alimler hadis uydurmanın kolay olduğunu farkedip 850'den sonra sahih ya da doğruluğu araştırılmış hadisleri derlemeye başladılar. Son asırda Batılı oryantalistler ilk Müslüman alimlerin hadis kritiklerine devam etmiş ve sahih hadislerin bile birçoğunun ya sahih olmadığı, ya da orijinal versiyonlarına göre hayli değişmiş olduğu sonucuna varmışlardır.

Bu bağlamda dikkati çeken nokta, ister doğrudan doğruya Müslümanlar tarafından, isterse Batılılar tarafın-

dan tespit edilmiş olsun, Hz. Muhammed'le ile ilgili olarak birtakım uydurma rivayetler sözkonusudur ve bu durum Müslümanların mevcut duruma göre birtakım yeniden-düzenlemeler yapmasını zorlaştırmaktadır. Hz. Muhammed'in vefatı sırasında İslam devleti Medine gibi küçük kasabalarda yaşayan birkaç gruptan müteşekkil bir göçebe kabileler federasyonuydu. 850'lerde Müslümanlar büyük bir imparatorluk kurdular ve bunların birçoğu Basra ve Bağdat gibi büyük şehirlerde veya Arap vahalarından daha verimli tarım alanlarında yaşıyorlardı. Mensuplarının tatminkâr bir hayat sürdüğü toplumların şartları arasında çok büyük farklılıklar olmamakla birlikte, 850'lerin Irak'ı ile 632'nin Medine'sinin şartları arasında birçok farkın olduğu söylenebilir. Ama Arapların bir sünneti takip etme hususundaki ısrarları, kendi uygulamalarını yeni şartlara uydurmak için, uyguladıkları pratiklerin (kimi modifikasyonlarla birlikte) orijinal İslamî vizyona uygun olduğunu gösterebilmek için birtakım hadislerin 'icat' edilmesini zorunlu kıldı. (Burada söylenilenler gelecek bölümde uzunca bir biçimde aktardığımız uydurma hadisin bile her zaman gayr-i meşru olmadığı yolundaki iddiayla beraber ele alınmalıdır).

Sünneti veya Sünniliği takip etme (İslam'ın ana gövdesi Sünni adını taşır ve bu isim de sünnetten gelir) fikrinin tarihini araştırmak ilgi çekici olabilir, ancak burada sadece bir-iki noktadan söz edilecektir. Birinci nokta, Müslüman fıkıhçıların yöneticilerin baskılarına karşı koyabilmek için hukuku dondurdukları iddiasıdır. Bu iddia içtihad kapısının kapanmasında ifadesini bulur. Hz. Muhammed'in hadislerinin hukuk sahasında delil olabilmesi için bunların bir yorum gerektirdiği öteden beridir kabul edilen bir husustu. İçtihad kelimesi aslında gayret, cehd anlamına gelmekle birlikte, bağımsız yargı karşılığında kullanılmakta ve içtihad kapısının kapanması da hukuk-

çunun kendi mezhebinin daha önceki nesillerine mensup kişilerin hukukî içtihadlarına göre karar vermesi, kişisel görüşlerine göre karar vermemesi anlamına gelmektedir. Bu sınırlandırma, fıkıh yorumunu yöneticinin isteğine göre yapmaya zorlanan bir fakih için anlamlıydı. Son yüzyılda kimi kökten değişiklikler meydana geldi; ilk uygulamaların artık yol göstericilik özelliğinin zayıflaması sebebiyle reformistler doğrudan doğruya Hz. Muhammed'in sünnetine yönelmeyi vurgulamaya başladılar. Sünnet dokuz yaşında bir kızın evlenmesine izin verir vs. İslam hukukçuları bu ve benzeri meselelerde reformlar yapmak durumundadırlar.

İçinde yaşadığımız modern zamanlar, bütün büyük dinlerin şimdiye kadar geçirdikleri dönemler içinde belli sahalardaki yeniden-düzenleme ihtiyacının en akut düzeye ulaştığı istisnaî bir dönem oluştururlar. İslam'ın değişmezliğinin bir erdem olarak öne sürülmesi, tarih bilgisizliğini göstermekten başka birşey değildir. Bütün yaşayan dinler haddizatında gelişmiş ve dolayısıyla değişmişlerdir. Bununla birlikte insanların özellikle hızlı ve köklü değişikliklerin yaşandığı devirlerde alıştıkları geçmişi daha emniyetli buldukları bilinmektedir. Şu an ihtiyacını duyduğumuz şeyin dinin değişmez dogma formülasyonunu yeniden gözden geçirmek olduğunu söyleyen Hıristiyanlar vardır. İster İslam'da ister Hıristiyanlıkta olsun şimdiki dogma formülasyonları, sıradan inananların dinlerinin orijinal vizyonunu yeniden tecrübe etme fırsatını sağlayacak bir çerçeve oluşturma gayretleridir. Hıristiyan dünyasının birçok bölgesindeki formülasyonlar inananın artık tecrübe edemeyeceği şeyler arzeder; aynı şey -daha dar bir alanda da olsa- İslam dünyasının birçok bölümünde de söz konusudur.

Eski formülasyonları illa muhafaza etmeye yönelik bu sabitleştirici tavır günümüzdeki krizin başlıca sebebidir

ve aynı zamanda psikolojik bir sapma türünü oluşturmaktadır. Günümüzde gerekli olan daha dengeli ve olgun tavır, orijinal vizyonun devamlılığını temin eden, fakat vizyonun devamlılığının doktrinel (dogmatik) formülasyonun ifadesindeki devamlılıkla sağlanamayacağı görüşüdür. Bir başka ifadeyle, ifadelerimizi ve hatta düşünce şekillerimizin kimi tarzlarını radikal bir bir biçimde değiştirmek, ama geçmişle olan bağımızı da çok açık ve kesin bir biçimde devam ettirmek durumundayız.

DİPNOTLAR

Onbirinci Bölüm

1. Watt (vi), özellikle s. 51-5.
2. Watt (xi), özellikle I. Bölüm; ayrıca (v), s. 260-7.
3. Graf, ii, s. 153 vd., 233-49.
4. Çevirisi: Kenneth Cragg, Londra, tarih yok (1960?).
5. Bkz. Nolin, s. 243 vd.

Onikinci Bölüm

Günümüzde İslamî Değerler

1. 'Tek Dünya' Fikrine İslam'ın Katkısı

'İslam nedir?' sorusu yalnızca geçmişe yönelik bir soru değildir; bu soru günümüzle ve gelecekle de ilişkilidir. İslam'ın geçmiş mirası ve 'tek dünya' fikrinin geleceğine katkıda bulunabilme kapasitesini değerlendirip değerlendiremeyeceği ise, Müslümanların deyişiyle Allah'ın bildiği bir iştir. Müslümanların siyasî sahada da katkıda bulunma potansiyellerinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Müslümanların dünya siyasetinde Atlantik ve Rus bloklarına karşı üçüncü bir bloğu oluşturabilmeleri dahi sözkonusudur. Şüpheli olmakla birlikte, İslam'ın bölgesel düzeyde - mesela Doğu Afrika'da[1]- büyük bir siyasî güç kazanması da muhtemeledir. Fakat bu kitabın konusu, birçok spekülasyonu gerektiren böylesi kehanetleri kapsamamaktadır. Biz konumuz olan İslam'ın kalıcı değerlerine dönelim ve bu değerlerin günümüz Müslümanlarıyla ilişkisini tespit etmeye çalışalım. Bir din, müntesiplerinin dünyadaki konumlarıyla orantılı olarak başarılıdır ve ister İslam'ın isterse başka bir dinin müntesiplerinin gündelik şahsî ihtiyaçlarını karşılayamaması durumunda dünya tarihinin akışında büyük bir etkiye sahip olması düşünülemez.

İnsan tabiatının, yazılı tarihin bütün asırları boyunca

temelde büyük bir değişiklik göstermediği görülür, fakat son asırda insanoğlunun dünyasında büyük değişiklikler vukua gelmiştir. Bu değişiklikler sonucunda temel ihtiyaçlar aynı kalmakla birlikte bu ihtiyaçların şekli değişmiştir ve böylece insanoğlu bu yeni şekiller ile öteden beridir tecrübe etmekte olduğu dinî değerleri uzlaştırma yolunda -düşünce ve yaşamda- yeni gayretler göstermek durumundadır. Bu değerlere geçmeden önce içinde yaşadığımız modern dünyaya şöyle bir göz atalım.

İlk gördüğümüz, dünyanın 'tek dünya' haline gelmiş olmasıdır. Modern teknoloji dünyamızı birleştirip bütünleştirmiştir. İletişim araçlarının gelişmesi sayesinde insanlar ve malların dünyanın bir ucundan diğerine gitmesi, Abbasi devrinde iki eyalet arasındaki gidiş-gelişten bile daha kolay bir hale gelmiştir. Modern teknoloji yeni üretim imkânlarıyla kitlesel ve bol üretimi mümkün ve bütün dünyayı da tek pazar kılmıştır. Zanzibar'ın eski 'taş şehri'nde bir bakkal dükkanına gittiğimde bu dükkânda benim Edinburgh'da alışveriş ettiğim bakkalda bulunan malların hepsinin bulunmadığını görmüştüm; ama mevcut olan mallar aynı teneke kutularda ve aynı paketlerdeydi, ayrıca tanıdık birçok markaya da rastlamıştım. Otomobil dünyanın her yerinde yaygınlaşmıştır. Dünyanın belli başlı bütün şehirlerinde giyecekler —kimi millî unsurların hâlâ mevcut olmasına rağmen— birbirine benzemektedir, farklılıklar pek cüz'idir. Fakat insanların dış görünüşlerindeki benzerliğin artmasının yanısıra ihtilaf konusu olan hususlarda da bir artış gözlemlenmektedir. Neredeyse tek bir havuz haline gelen ve bir tarafına atılan taşın dalgalarının her tarafta etkisinin hissedildiği bu 'tek dünya'da insanlar kendilerini daha önceki dönemlere göre daha güvensiz hissetmektedirler; çünkü binlerce kilometre ötede meydana gelen bir gelişme insanların rızıklarını etkileyebilmektedir.

İkincisi, değişik dinlerin taraftarları arasında —belki Roma İmparatorluğu'nun ilk üç asrı hariç — şimdiye kadar görülmemiş derecede bir karışma yaşanmaktadır. Dinlerin yanısıra Hümanizm ve Marksizm gibi din-benzeri akımlar da mevcuttur. Yıllar geçtikçe dinlerin dünya siyasetinde daha büyük bir etkiye sahip olacağı öngörüsü safdil bir spekülasyon değildir; böyle bir ihtimal sözkonusudur. Her ne kadar burada uzun uzadıya anlatacak değilsem de, gündelik siyasetin küçük ve büyük dalgalarının birçok mahallî nedenden kaynaklandığı, büyük siyasî hareketlerin başlıca kaynağının dinî hareketler olduğu düşünülebilir. Mesela dünyamızın Doğu Afrika gibi fikrî boşluklarının yaşandığı bölgelerinde gerçek siyasî mücadele siyasî fikirler arasında değil, İslam ile Marksizm'in dinî öğeleri arasında yaşanacaktır. Çeşitli dinlere mensup insanların diğerleriyle daha geniş ölçekli ilişkiler kurmaları durumunda hepimizin beraberce yaşamayı öğreneceğimiz açıktır. Bu, bilhassa (önceki bölümde gösterdiğimiz gibi) diğer dinlere karşı eski savunma şekillerinin etkisini kaybettiği ve modasının geçtiği günümüzde bir zorunluluktur. Şimdi bütün dinler mevcut durumun ışığında diğer dinlere karşı takındıkları tutumlarını tekrar formüle etmek ve köklü bir yeniden-değerlendirme yapmak durumundadırlar. Bu, tek yollu bir trafik olmayacaktır. İslam kendi tavırlarını yeniden şekillendirmelidir; fakat bu mesela Hıristiyanların diğer dinlerin mensuplarına ve hatta kendi inançlarına karşı tavırlarını yeniden oluşturmasına yardımcı olacaktır. Müslümanlarla temaslar Hıristiyanlara kendi dinlerinde de zaten tek bir Allah inancı bulunduğunu hatırlatacak ve onları Allah'ın birliği ile teslis akidesini te'lif etmeleri konusunda yeni bir formülasyona mecbur edecektir.

Üçüncüsü, günümüz dünyası nispeten yeni bir zihnî görünüme sahiptir. Avrupa'da 15. yüzyılda başlayıp 19.

yüzyılın başına kadar devam eden bilim dalgası zaten önemli değişiklikler meydana getirmişti. Özellikle astronomi, fizik ve kimya alanlarındaki değişiklikler 19. yüzyılın ortalarında genel entellektüel görünümle birleşti. Bu tarihten sonra saydığımız bilim dallarında (izafiyet teorisi hariç) esaslı bir değişiklik meydana gelmedi, değişiklikler birtakım ayrıntılarda gerçekleşti ve bunlar da (yine aynı istisnayla) genel entellektüel görünümü tehdit etmedi. Fakat Darwin ve Freud'un teorileri böyle değildir. Evrim teorisi insanın kâinattaki yeri konusunda esaslı bir yenilik getirmiştir. Freud'un bilinçaltı teorisi ve Jung'un kollektif bilinçaltı analizi düşünce dünyamızda yeni ufuklar açmıştır. Ayrıca başka sahalarda —mesela sosyolojideki bilinçaltı motivasyonu gibi— kimi yeni fikirler ortaya çıkmıştır. İnsanlar tarafsız ifadeler olarak gözüken şeylerin kişisel ilişkilerden nasıl etkilendiğini artık daha iyi anlamaktadırlar. Günümüzde dine yöneltilen asıl eleştirilerden birisi dinin insanları uyuşturduğu yolundadır; buna göre insanlar dinin kendi çıkarlarını köstekledjğinin, yöneticilerinin çıkarlarını ise desteklediğinin farkında değillerdir. Diğer taraftan çıkarların fikirler üzerinde büyük bir etkisinin olduğu doğrudur. Tanrı fikrinin insan muhayyilesinin bir ürünü olduğu yolundaki görüş de buraya dayanmaktadır ve bu görüş günümüzde dine yöneltilen ikinci eleştiridir. Bütün bunlar insan düşüncesinde yeni bir yönelim meydana getirmek amacıyla birleşmişlerdir.

Başka bir ifadeyle, insanlar artık anlatılanları naif bir tavırla hemen kabullenmemekte, ifade ile gerçeklik arasında kompleks bir ilişki bulunduğunu bilmektedirler. İnsan sadece gerçeklik hakkında düşünmez, aynı zamanda gerçeklik hakkında düşündüğünün ve kullandığı lingüistik araçların da farkındadır. Bununla birlikte bu tarz bir felsefe, genel görünümün sadece bir vechesiyle ilişki-

lidir ve İslamî değerlerin gösterileceği söylem çerçevesi, lingüstik felsefenin sağladığı çerçeveden çok daha geniştir. Konu buraya gelmişken dil ve din konusundaki ayrıntılı yaklaşımlarımız ve dili kullanma türleri arasındaki farklılıklar, yani dilin maddî kullanımı ile işaret edici kullanımı arasındaki farklılıklar üzerinde biraz durmak yerinde olacaktır.

Dilin fiilî-maddî kullanımı, dilin işaret ettiği veya gösterdiği (mümkün olduğu en geniş anlamda) şeylerin ve bu şeyler arasındaki ilişkilerin tanımlanmasıdır. Bu, dilin normal bilimsel kullanımıdır. Dolayısıyla dilin işaret edici kullanımı bu noktada bir farklılık taşır —ki bu fark şiirin başlıca karakteristiğidir. Kimi zaman şiirin dili düzyazıya, yani fiilî dile tercüme edilir; fakat böyle yapıldığında şairin okuyucuya aktarmak istediği şeylerin çoğu kaybolur. Bunun içindir ki şiiri konu edinen edebî eleştiriler uzadıkça uzarlar; ama onların onca uzunluğuna rağmen kısacık şiiri okumakla mesaja daha kolay ulaşabiliriz. Bunun sebebi, şairlerin sesler ve ritm ile kelimenin fiilî anlamı arasındaki ilişkiyi belirlemiş ve ayrıca dilin geçmişine atıflar yapmış olmasıdır. Ayrıca şairin kullandığı kelimeler, doğrudan doğruya işaret edici anlamlar taşıyan sembolik sözler olabilir. Yani şairin imajları sembollerden oluşabilir; semboller de insanda birtakım tepkiler uyandırıp —ki bu tepkiler genelde duygusaldır— onu kelimenin içerdiği tamamıyla olgusal muhtevanın ötesindeki dünyalara taşıyabilirler. Sembolün bu anlamına karşılık olarak başka bir yerde 'dinamik imaj' tabirini kullanmıştım; ama oradaki kullanımımda imajın işaret edici özelliği belirtilmemişti.[2]

Metaforun da işin içine girmesiyle yapmış olduğumuz ayrım iyice karmaşıklaşır. Günümüzde 'metafor' deyimini metaforla izah edilen şeyin gerçekte mevcut olmadığı şeklinde bir izlenim oluşturmadan başarmak son derece

zordur. Ben de bunun içindir ki 'diyagramatik'[3] deyimini tercih ediyorum; bu deyim tasvirin tasvir edilen gerçekliği sınırlı bir biçimde aktardığını daha iyi anlatmaktadır. Metafizikte ve hatta sosyoloji ve psikolojide olduğu gibi teolojide de metaforlar kullanılmaktadır; çünkü konular insanın gündelik hayatında karşısında olan basit şeyler değildir. Böyle olunca gerçekliği metaforik ya da diyagramatik ifadelerle anlatmaktan başka çare de yoktur. Diyagramatik anlatım özellikle teolojide çok yaygındır; fakat sadece bu unsur teolojiyi diğer disiplinlerden farklılaştırmaya yetmez. Teoloji ve dinde kullanılan diyagramatik ifadeyi diğer disiplinlerden ayıran başlıca unsur, 'dinamik imaj'ların kullanılıyor olmasıdır; yani kelimeler işaret edici anlamlarıyla kullanılmaktadırlar. Modern düşüncede kullanılan 'mit' kelimesi de buna üç aşağı-beş yukarı benzemektedir.

Dilin şiirsel bir biçimde kullanımı, haliyle gerçek-dışıyla ilişki kurulması anlamına gelir ve dilin işaret edici anlamından bahsetmemizin başlıca sebebi de budur. Böyle durumlarda dinleyicinin zihninde kelimenin maddî-fiilî anlamının dışında doğru ve geçerli anlamlar oluştuğu doğrudur. Kötü şiirlerin, 'doğru, fakat anlamsız' ve bazen de 'yanlış' ifadelerin olduğu da doğrudur. Sözdepeygamberlerin ve din adamlarının sözleri de bunun içindir ki içerikten yoksun ve hatta yanıltıcı olabilir. Bu durum belki de kullanılan ifadelerin mutlak yanlışlığından değil, sadece bir kişi ya da grup için açıklayıcı olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Halbuki gerçek peygamberin hitabı büyük insan kitlelerine, hatta bütün insanlığadır. Bu açıdan bakınca, bütün büyük dinler, en azından insanlığın büyük bir kısmı için doğru ve geçerlidir. Herşey bir yana, gerçek olan bu dinlerin büyük din olmalarıdır ve bu dinlerin birçok müntesibinin bulunması, büyük insan kitlelerinin manevî ihtiyaçlarını karşıla-

dıklarını gösterir. Dolayısıyla dinlerin meyveleri ya da güzel sonuçları bu dinlerin üst-düzeyde bir doğruluk ve geçerliliğe sahip olduklarını düşündürtmektedir. Buradan hareketle dilin işaret edici kullanımı olmaksızın gerçek anlamıyla insan hayatının sözkonusu olamayacağı sonucunu çıkarabiliriz.

Üzerinde yeterince mutabakat sağlanmamış olan lingüistik hususlardan ayrı olarak, bundan sonraki sayfalarda takındığımız genel tavır, bilimin doğruluğu üzerinde anlaşılmış sonuçlarının doğruluğunun kendi sahalarına mahsus olduğu şeklindedir. Eğer kendimizi bilimsel ve teknolojik ilerlemeyi kontrol eden büyük entellektüel kitleden tecrit etmek gibi bir amacımız yoksa, bu tavır bugünkü dünyamız gibi bilimin herşeyi belirlediği bir dünyada izlenebilecek yegâne tavırdır.

Burada izah edilen fikirlerin çoğu İbrahimî dinlerin ortak özellikleridir; ancak bunların ağırlıklı olarak İslam dünyasındaki özel tezahürleri örneğinde işlendiğini belirtmek gerekir.

2. İnsanı Aşan İslamî İnançlar

A. *İnsanın Ölümlü ve Bağımlı Olduğunun Kabulü*

19. asır sonları ve 20. asır başlarında İslam'ı inceleyen Batılı araştırmacıları kuşatan liberal ortam, kader ve benzeri konulardaki İslamî inançlara çok az sempati duyulmasını gerektirecek bir ortamdı. Müslümanların böylesi görüşlere sahip olması, basit kabul edilen ve ayrıca teessüfle karşılanan bir gerçekti. Bu meselede genellikle Mu'tezile'nin görüşleri tercih edildi. Fakat İslamî inançlarda zımnen mevcut bulunan dinî değerler takdir edilmedi. Bu çerçevede 'başına gelenden kaçma imkânı yoktur, kaçabildiğin ise zaten sana ulaşmayacaktır' genel hükmü ile insanın irade hürriyetinin anlaşılamadığı dü-

şünüldü. Aslında bilimlerdeki onca gelişmeye rağmen Batılı insanın kendi faniliğinin pek farkında olmaması garip bir durumdur. Bilimlerin açıkladığı şey, insanın evrende cârî birtakım kanunların hükmü altında olduğudur. Fizik veya kimyada 19. yüzyılın sonlarına kadar vukua gelen gelişmeler insan vücudunun bu kanunların kontrolünde olduğunu göstermiştir; ne var ki o zaman için bu kanunlar insanın iç dünyasına ve psikolojisine de teşmil edilmemiştir. Psikoloji ve sosyolojide daha sonra meydana gelen gelişmelerde bilimsel determinizm insanın manevî hayatına da uygulandı. Freud ister doğal olarak, isterse tesadüfen gerçekleşsin, insandaki bütün zihnî olguların neden-sonuç ilkesine bağlı olduğunu göstermeye çalıştı; daha sonra Freud ve diğerleri tarafından geliştirilen bilinç-altı açıklaması da bu hipotezi teyid eder mahiyetteydi. Dolayısıyla genel bilimsel görüşe göre insan birtakım kimyasal, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik kanunların nesnesidir; veya, başka bir ifadeyle, insanın başına gelenler bu kanunlar tarafından belirlenir.

Bu noktada, bilimin mutlak sonuçları ile bilim adamlarının ve bilim 'amatör'lerinin 'meta-bilimsel' spekülasyonları arasındaki önemli nüansı tefrik etmek gerekir. Burada incelenecek iki nokta vardır: İlkin, neden-sonuç ilişkisinin evrensel düzeyde uygulanabilirliğinin epistemolojik olarak değerlendirilmesi gerekir. Kesin konuşmak gerekirse, kimi güçlü temelleri var gibi gözükmekle birlikte bu tez bir varsayımdan ibarettir. Uygulanamayacağı sahalar gösterilememiş olmakla birlikte, her sahaya uygulanabildiği de gösterilebilmiş değildir. Bu varsayımı belki de Kant'ın ifadesiyle 'düzenleyici ilke,' ya da psikologların jargonuyla 'projeksiyon' olarak değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla determinizmin zırhı hafif çatlamış durumdadır, fakat benim şahsî görüşüm çatlağın insanın sorumluluğunu vurgulamak amacıyla kullanılmasının

gereksiz olduğu yolundadır. Üzerinde durulması gereken şey neden-sonuç ilişkisinin evrensel olup olmadığı konusunda epistemolojik değerlendirmeler yapmaktır. Özgürlük ile determinizm arasında zorunlu bir çelişki mevcut mudur? Birşeylerle kayıtlı iken kendimizi özgür hissetmemiz mümkün müdür? Yine, bilimde zorunlu olarak kullandığımız bilgi edinme yolları, sentez sırasında vardığımız sonuçların doğruluğunu bir şekilde tehlikeye sokar mı? Veya somut gerçekliğin bilimsel bilgi edinme yollarını tıkadığı bir nokta mevcut mudur?

İkinci husus, daha önceki bilimsel bulgular ile sosyolojinin yeni fikirleri ve Jung'un kollektif bilinçaltı kavramı arasında yeterli bir bağ kurulmamıştır. Burada bu konuların bir 'amatör'ü olarak kendi 'meta-bilimsel' spekülasyonlarımı çok kısa bir biçimde açıklayayım. Bilinç-altının mevcudiyeti, içimizde, bilincimizi aşan ve hatta ondan daha geniş bir hayatın var olduğunu gösterir. İçimdeki hayat bir yerde sendeki, köpeğimdeki ya da çiçeklenen güldeki hayatın aynısıdır. Yani hayat bir birlik arzeder. Dolayısıyla insanın bilinç-altındaki hayatından onun daha yüksek medeniyet şekillerine ulaşmasına rehberlik edecek ilkeler sudûr eder. Bu hayat evrimin yönünü de etkileyebilir; çünkü bir türün en uygun biçimi, yaşadığı hayatla ilişkilidir —ama bu formülasyonu çok dikkatli bir biçimde yapmak gerekir. Bunun içindir ki ben, kişisel olarak bütün canlılarda ortak olan bir birliği kabul ediyorum. Dahası, bu birliği Hayat (büyük harfe dikkat!) diye adlandırabileceğimizi ve toplumlar ve bireyler konusunda araştırmalar yaparak Hayat'ın tabiatı ve kanunları hakkında bilgi edinebileceğimizi düşünüyorum.

Bu 'meta-bilimsel' spekülasyon, insan hayatının tamamen gayr-i şahsî kanunlara göre belirlendiği yolundaki bir diğer 'meta-bilimsel' spekülasyonla haliyle çelişki içindedir. Ayrıca entellektüel düzeyde belli bir kabul gör-

mesine rağmen bu anlayış Batılı insanın genel görüşünde önemli bir yer kaplamaz. Bilimlerin modern insan üzerindeki asıl etkisi, ona kibir telkin etmesi ve insanoğlunun başarıları hakkında abartılı bir tasvir sunmasıdır. Bilim insanı niçin uzaya gönderemesin? İnsanoğlu sonunda kitlelerin bütün fikirlerini ve duygularını kontrol edemez mi?

İslam'ın dayandığı değerlerden birisi, olayların kaçınılmazlığı ve insanın bu olayları kontrolde başarısız olmasıdır; bunlar da insanın bağımlı ve sonlu bir varlık olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Bu anlayış modern bilimle de tamamen uyumludur; fakat İslamî düşüncede bu anlayışın dinî yönleri varken bilimsel determinizm bunları ihmal etmiştir. Bu noktada, Mekkeli tüccarların başarılarıyla gururlanmalarına karşı Kur'an'ın cevapları vardır. İlk Müslümanlar insanın düşünce ve gayretini elbette inkar etmemiş ve insanın fiillerinden bir dereceye kadar sorumlu olduğunu kabul etmişlerdi. Fakat ne kadar çok çalışsa da insanın gayretlerinin dünyayı kontrol eden güçler karşısında önemsiz olduğunu anlamışlardı. Bu, insanların sahip olduğu bütün modern kontrol tekniklerine rağmen doğrudur. Siyasetçilerin ve diğer sözdeyöneticilerin aldığı onca tedbire rağmen büyük kitleler arasında, dikkatle inşa edilen bütün barajları süpürecek kadar güçlü büyük hareketlenmeler ortaya çıkabilir. Nitekim 1955'den bu yana devam eden Afrika bağımsızlık hareketi de bu türden bir harekettir. Devlet yöneticilerinin zeki olanları her zaman neyin başarılabileceğinin farkında olmuşlardır. İbn Haldun (ö. 1406) *Mukaddime* adlı kitabında siyasetçilerin manevra sahasının insan tarihinin sonunu belirleyen ezici güçler tarafından belirlendiğini ifade etmiştir.

Birçok olayın kaçınılmaz oluşu ve insan gücünün sınırları üzerinde ısrarla durmak, özellikle, insanın gücünün

ölçüsünü abartmaya kalktığı çağımızda yararlıdır. Böyle abartmalar boşuna uğraş ve şaşkınlığa yol açar. Ölümün kaçınılmazlığı dahil, insan hayatında kaçınılmazlık unsurunu kabul ederek buna karşı çıkılmalıdır. Hayatı kaçınılmazlıklarıyla bir bütün olarak kabul edenler için huzursuzluklar ortadan kalkar. Bu, büyük bir yolcu uçağında bulunmaya benzer; uçmaya başlandığında alelâde yolcunun emniyetli bir iniş için yapabileceği bir şey yoktur —gerçi kimi yollarla bunu engellemesi mümkündür. Emniyetli iniş tamamıyla pilotun ve uçakta ve yerde onunla işbirliği yapanların elindedir ve yolcuların yapabilecekleri bütün iş onlara güvenmektir.

B. *Kâinatta İnsanî Değerler*

Din elbette'ki insan hayatının kaçınılmazlıklarının kabulünden ibaret değildir. Bir kişinin tamamıyla başarısızlık ve boşuna uğraşma ile karşılaşabilme ihtimali her zaman vardır. Bir toplumun tümünün bu akibetle karşılaşabilmesi de akla sığar. Böyle bir durumda, istenmeyen sonuçlara karşı çalışmak için bir delil ve temelde onları kabul etmeme sözkonusu olabilir mi? Bu mesele kısmen tutarsız bir düşünce üzerine kurulmuştur, çünkü eğer bir şey kaçınılmaz ise ona karşı mücadelenin bir manası yoktur. Bazen bir şeyin kaçınılmaz olduğunu, ona karşı mücadele edip başarısız olana kadar kesinlikle anlayamayız. Birisinin mücadele ederken haklı çıkması meselesi ikinci dereceden de olsa; temel olan, kâinat böyle olmasaydı başarısızlık ve boşuna uğraşma mümkün olur muydu sorusudur. Bu suale İslam'ın verdiği cevap kısmen Allah'tan başka ilah olmadığı ve onun Rahmân ve Rahîm olduğu inancında içkindir.

Bu inançlardan ilki insan hayatını belirleyen güçlerin bir birlik oluşturduğu düşüncesi bağlamında ifade edilmiştir. Bunun pratik sonucu, bazı güçlerin insanı bir yö-

ne, bazılarının başka bir yöne iter gözükmelerine rağmen, her iki gücün de herhangi bir şekilde rakip olarak düşünülemeyeceğidir. Cansız tabiatla uğraşan bilimlerle ilgili olarak bu birlik ifadesi hakkında büyük zorluklar yoktur. Ayrıca hayatı —önceki bölümde belirtildiği gibi— bir birlik olarak düşünmek için nedenler de vardır. Asıl zorluk belki de psikolojide çıkar. Dr. Jekyll ve Mr. Hyde türlerinden başka olarak birçok insanın hayatında bir birlik eksikliği vardır. O halde bir insanın tepki göstereceği dinamik imajlar da çeşit çeşittir ve bu çeşitlilik muhtemelen birçok tanrıya inanmayla alakalıdır. Bu meseleleri burada yeterince tartışmak tabiî ki imkansızdır. Modern bilimlerin insanın hayatını ve kâinat düzenini belirleyen bir birliğin mevcut olduğu yolundaki görüşü de bu iddiayla uyum içindedir ve bu anlayış İslam'da 'Allah'tan başka ilah yoktur' ilkesiyle ifade edilir. Batılı okuyucular bu noktada, İslam'a göre Allah'ın yalnızca binlerce yıl öncesinin kozmik oluşumlarını belirlemediğini, onun yaşadığımız hayatın her bir noktasını kontrol ettiğini bilmelidirler —bu da bilimsel kavramsallaştırmalara daha yakın birşeydir.

Diğer taraftan İslam, geleneksel olarak, zamanda ve mekanda varlığı olan herbir nesneye izafiyet atfederek bunların bağımsızlığını ortadan kaldırma ve bütün oluşum sürecini Allah'ın doğrudan müdahalesine bağlama eğilimindedir. Bu anlayış Arap göçebesinin zihnindeki düzensiz tabiat anlayışına kadar gidebilir. Modern bilim tabiî süreçlerin nisbî özerkliği üzerinde muhakkak durmalıdır; çünkü bu özerklik fizikteki, kimyadaki ve diğer bilimlerdeki kanunların kaynağını oluşturur. Belki de modern bilim evrenin ve evrendeki kanunların unsurları içinde boğulduğundan, 'Allah'tan başka ilah yoktur' demek son zamanlarda daha bir elzemdir.

İkinci doktrin, yani Allah'ın Rahman ve Rahim olması

işte burada devreye girer. Kâinatın bütün olduğunun kabulü, bu tek kâinatın yeterli olması anlamına gelmez; ama kâinatın Rahman ve Rahim biri tarafından kontrol edildiğini söylemek, kâinattaki bütün güçlerin insan hayatının lehine olduğu anlamına gelir. Müslümanlar genelde Allah'ın lütfunun aslında aşikar olduğuna inanırlar. Bazı yazarlar Hz. Muhammed'in vefatından sonraki asırda Müslümanların gerçekleştirdiği askerî fetihlerin Allah'ın lütfunun bir işareti ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin tasdiki olduğunu iddia ederler.[4] Ayrıca Hz. Muhammed'in kendisi de hayatındaki başarıları Allah'ın kendi yanında olduğunun bir işareti olarak değerlendirmişti. Mesela Uhud gazvesinin askerî olarak neredeyse kaybedilmesi, Müslümanlarda Allah'ın kendilerini desteklemeye devam edip etmediği konusunda ciddi şüpheler uyandırmıştı. Hatta İsa'nın çarmıha gerilmesi konusunun işlendiği bir ayet (4. 157/156) Yahudilerin Allah'ın peygamberine galip gelemedikleri şeklinde yorumlandı; Allah gönderdiği peygamberinin başarısızlığına izin vermiyordu.

İslam bir insanın başarısızlığa uğramasının mümkün olduğunu elbette kabul etmiştir. İnsanlar dalalet veya sapma durumunda olabilirler. Bazı din bilginleri Allah'ın onları terketmesinin onların günahkar amellerinden kaynaklandığını göstermeye çalışmışlardır, fakat genelde bunun detaylı olarak gösterilemeyeceği durumlar da vardır. Bir zaman için bazı Mu'tezilîler Allah'ın insanların işleyeceği günahları önceden bildiğini iddia etmiş; ama dört başı mamur bir yorum geliştirememişlerdi. Sünnilerin çoğunluğu ise haklı olarak Allah'ın insanlarla ilişkilerinin idrak olunamazlığını vurgulamışlardır. Bu, iyi bir Müslümanın vukua gelen bütün olayların Allah'ın müsaade ve müdahalesiyle gerçekleştiği inancını hiçbir zaman terketmemesi anlamına gelir. Müslüman olayların arkasında ne olduğunu anlayamayabilir, ama gerçeği kabul e-

der ve Allah'ın lütfundan şüphe edemez. Bu da bizi bundan sonraki maddeye getirir.

C. *İnsan Hayatının Aşkın Değeri*

İslam'ın temel kaidelerinden birisi dünyanın sonunda bir Hesap Günü olduğu ve Allah'ın insanları yargılayıp onları cennete veya cehenneme göndereceğidir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın yargısının temelinin bazen kişilerin ve bazen de toplumların, özellikle Allah'a ve onun peygamberlerine karşı takındıkları tavır olduğu belirtilir. İslam'ın daha sonraki dönemlerinde vurgu gittikçe cemaat üzerinde toplandı ve en yaygın görüş iyi bir Müslüman olarak kalan (şirke girmeyen) insanın, sonunda cennete gireceği şeklindeydi. Ama günahlarından dolayı cehennemde geçici olarak cezalandırılabilirdi. Bu görüş hem kişisel özellikler hem de toplumsal tutum temelinde bir yargılamayı uygun görür; ama toplumu temel olarak alır ve kişiyi de ona bağımlı olarak mütalaa eder. Bu inançların geleneksel ifadesi metaforik veya diyagramatik bir tarzdadır, fakat burada ifade edilen doğrular modern bilimsel dünya bağlamında da geçerlidir.

Temas edilecek ilk nokta, aşkınlık boyutunun varlığıdır. Elbette bu kavrama karşılık gelecek uygun bir kelime bulmak zordur. Bunun zaman ve mekanı aşan birşey olduğunu söylemek olumlu bir açıklama tarzı değildir. Daha olumlu bir ifadeyle bunun 'en üst değer' alanı ya da boyutu olduğu söylenebilir ve bu, zamansal-mekansal aşkınlıkta, yani değerin tecelli ettiği olayların aşkınlığında içimize doğanlar gibi başka bir biçimde de tanımlanabilir. Aşkınlığın alanı 'Allah'ın alanı' olarak düşünülebilir, çünkü Allah aşkındır. Bu tezler burada yeterince tartışılamayacak birçok problemin ortaya çıkmasına yol açmışlardır.

En ciddi soru bunun bir projeksiyon ürünü olup olmadığıdır. İçimizdeki ruh anlayışımızı aşan manevî tecrübemizden hareketle zamanı ve mekânı aşan bir Varlık'ın olduğunu söyleyebilir miyiz? Şahsen kimi projeksiyon unsurlarının mevcut olduğunu kabul edebilirim; ancak şunu da eklemeliyim: böylesi konularda projeksiyon olarak değerlendirilen şeyler zorunlu olarak geçersiz değildir, bazen geçerli de olabilir.[6] Aşkınlığın alanı hakkında tartışmaya başlarken bütün insanların kendi bilincini ve bireysel hayatını aşan bir hayat bulunduğunu ve bu Hayat'ın da zaman ve mekândan değilse de bireylerden aşkın olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın hayatı onun 'nihaî değer'idir. Eğer böyleyse, bir insandaki hayatın saf olarak her yerde mevcut olduğu akla sığar bir şey midir? Bir insanın zaman ve mekândaki eylemleri zamandan ve mekândan aşkın 'nihaî değer'le bağlantılı değil midir? İslam böyle bir bağlantının var olduğunu düşünür. Gözleme dayanan bilim ise bu bağlantıyı ne doğrulama, ne de yanlışlama durumundadır; ancak bu sorunun kaliteli bir soru olduğu belirtilmelidir. Bu soru, varoluşsal bir sorudur. Bu sorunun cevabı bir yerde deneyle bulunabilir; ancak deney belli şartlara bağlıdır. Bir başka ifadeyle, bu soru yalnızca yaşanarak cevaplanabilir.

Buna bağlı başka bir mesele, zaman-mekan boyutunda bir insanın tavır ve hareketlerinin ebedî kaderine nasıl etki ettiği, yani 'nihaî değer'le ve aşkınlık boyutuyla nasıl bir ilişki içinde olduğudur. Bu soruya genellikle Cennet ve Cehennem kavramlarıyla karşılık verilir. İslam'ın inananlara cennette siyah gözlü huriler verileceği vaadi, Avrupa'da kimi zaman alay konusu olmuştur; fakat burada 'işaret edici' bir dilin kullanıldığını belirtmek yeterlidir. Cennetin arzulanır birşey olduğunu anlatmak için kullanılan bu İslamî dil kesinlikle basit zihinli insanlara -hatta bazen daha üsttekilere de- yöneliktir. Hıristiyanlığın

bunu başaramadığını belirtmek gerekir; Hıristiyanlığın bahsettiği 'arp çalmak,' basit bir insan için olsa olsa can sıkıcı bir iştir. Ayrıca Kur'an'a göre (43.70) Müslümanların eşlerinin de cennete gideceğini belirtmek gerekir. Fakat burada bunların hurilerle ilişkilerinin nasıl olacağını sormak diyagramatik dili zorlamak olur ve bu da kuraldışı birşeydir.

Ancak huriler cennet fikrinin tümünü göstermekten çok uzaktır ve cennet sadece bir bahçe fikriyle sınırlanmamıştır. Allah'ın cemalinin görülmesi kavramı İslam'da önemli bir yer tutar. Kur'an'da da bundan bahsedilmiştir (75. 22) ve bu husus Sünni doktrinin bir maddesini oluşturur. Modern insan için Allah'ın görülebilmesi muhtemelen daha az önemlidir. Çünkü o, kâinatın nisbeten sabit nesnelerden değil, birtakım süreçlerden oluştuğu düşüncesindedir. Dolayısıyla Allah'ın görülebilmesini de Allah'ın amaçlarının zaman-mekân boyutunda görülmesi olarak algılar. Buna Hayat'ın Allah'ın fiillerinin bir tezahürü olarak görülmesi de dahildir. Bu amaçlara ulaşmaya çalışan insanın bu sürecin altında yatan üstün maksadı en azından görüvermesi ve birtakım değerlendirmeler yapması beklenir. İslam'ın geleneksel 'işaret edici' dilinin ölümden sonraki hayata ilişkin bilgilerinin bu dilin özellikleri bağlamında değerlendirilmesi şarttır. Cehennemde olmak birşeylerin vukuundan bir ölçüde haberdar olmak anlamına gelmekle birlikte, Allah'ın cemalini görmekten mahrumiyeti de ifade etmektedir.

D. *İnsanın Aşkınlık Hakkındaki Bilgisi*

İslam'ın bugüne de hitap eden önemli tezlerinden birisi, insanoğlunun aşkınlık sahasını öğrenmeye müstaid oluşudur. Bu bilgilenmenin kaynağı vahiydir ve vahiy nebiler ve resuller aracılığıyla insana ulaşır. Böyle bir bilgi ilk planda bu özel şahıslara gelir, fakat bunlardan bütün ina-

nanlara aktarılabilir. Gazali, bu sürecin hayli kompleks olduğunu ve dinin derinliklerine dalmış birisinin vahyedilmiş gerçeğe en azından peygamberin yaşadığı tecrübelere benzer bir tecrübeyle ulaştığını söyler. Fakat bizim burada ilgilendiğimiz konu, insanların vahiy yoluyla aşkınlık sahasının kimi bilgilerine ulaşmaları ve bu bilginin peygamberler tarafından insanlara iletilmesi sürecidir.

Modern insan vahyin geleneksel İslamî anlatımının kavranmasında bir hayli zorlanır. 'Geleneksel' ifadesiyle aslında Kur'an-ı Kerim'in kelimelerinin bir izahı olan, fakat bunlarla aynı olmayan, akaidçiler tarafından düzenlenmiş dogma formülasyonlarına işaret edilir. Böylece Kur'anî kelimelerin temel gerçeğini inkar etmeden 'geleneksel tavrı' eleştirmek mümkün olur. Modern bir insan, sıradan Müslümanların vahiy fikrini bir projeksiyon olarak değerlendirme eğiliminde olabilir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi projeksiyonun mevcudiyeti, o fikrin geçersiz olmasını gerektirmez. Bununla beraber, 'geleneksel yaklaşımı' detaylıca eleştirmek yerine Kur'an'ın üzerinde durduğu temel noktaların modern bir bakış-açısıyla nasıl değerlendirilebileceğini araştırmamız daha tatminkâr olacaktır.

Vahiyle ilgili modern bir görüş, bunu ilk planda kollektif bilinç-altının eseri olarak görür. Bu, peygamberin bilincinin, hatta bilinç-altının bir ürünü değildir. Vahyin büyük insan kitlelerini cezbetmesi, geniş kitlelerin müşterek yaşamından kaynaklandığını gösterir. 'İlk planda' ibaresinin üzerinde biraz durmalıdır, çünkü yukarıda özetlediğimiz fikirlere göre kollektif bilinç-altından sudûr edenler, daha önce tanımladığımız Hayat'tan ve dolayısıyla Aşkın Varlık'tan kaynaklanır. Bu da vahyin kaynağının Allah olduğunun itirafıdır, fakat ikincil ya da aracı kimi sebeplere de atıfta bulunulmaktadır. Bu vahiy görüşü, vahiy ile insan yaratıcılığının drama ve şiir gibi ürünleri arasında bir benzerlik kurar. Drama yazarı ve şairin ikisi de gerçekte

kollektif bilinç-altını ifadelendirmektedir. İyi bir drama izleyicilere muhayyileyi somut bir biçimde aktarır, hatta kendi bilinç-altlarındaki kimi unsurlardan haberdar olmalarını dahi temin eder. Bunun iyi bir örneği Oedipus hikâyesidir. Nitekim Freud buradan bütün insan nev'inde ortak olan kimi karakter özelliklerine ulaşır.

Peygamber ile drama yazarı arasındaki fark, peygamberin dört başı mamur bir dünya-görüşü sunmasına rağmen drama yazarının dünya görüşünün ve insanların hayatlarının yalnızca bir yönünü ifade etmesidir. Fakat bu ayrım drama yazarının da bir dünya-görüşü sunamayacağı anlamına gelmez; ancak dramacının dünya-görüşü nisbeten eksiksiz olacaktır, çünkü dramacının sunacağı dünya-görüşü mevcut görüşe üç aşağı-beş yukarı benzeyecektir. Peygamberin takdimi ise çok daha açık ve belirgindir. Peygamber de mevcut ahlak, tarih ve kozmoloji anlayışını kısmen kabul edebilir; ancak peygamber bunları geçerek aşkınlık boyutuna, meta-kozmoloji diye adlandırabileceğimiz boyuta ulaşır.[6] Bu bölümün bu kısmında ele alınan İslamî tezler bu bakımdan meta-kozmolojiktir. Bunlar ayrıca 'dogmatik' olarak da adlandırılabilir, ancak bu kelime günümüzde pek yaygın değildir. Peygamberin dünya-görüşünün eksiksizliği üzerindeki vurgumuz, onun diğer peygamberlerden etkilenmediği anlamına gelmez. Nitekim İsrailoğulları'nın peygamberleri birbirlerinin mesajını devam ettirmişlerdir ve kendileri de bunun bilincindedirler; nitekim bu peygamberlere gelen suhufların hepsi Tevrat'ta toplanmıştır. Hz. Muhammed de kendisinden önce Yahudilerin ve Hıristiyanların Allah ve vahiy fikirlerini tebliğ ettiklerinin farkındaydı.

Peygamberî vahiy, peygamberin tamamen kişisel mütalaalarını vahyi desteklemek amacıyla vurgulamasına izin vermez. Hatta Kur'an, Şeytan'ın, ayetleri kendi düşüncelerine göre değiştirmesinden dahi bahseder (22. 52/51). İs-

lam'da bu değiştirmelerin farkedildiği ve düzeltildiği düşüncesi hakimdir. Nitekim 'şeytan ayetleri' tartışması, bu düzeltmeyle ilgilidir, ancak bu operasyonun doğrudan doğruya Kur'an'dan kanıtlanması mümkün değildir. Bunun içindir ki Kur'an'daki kimi ayetlerin kollektif bilinçaltından değilse de Hz. Muhammed'in bilinç-altından kaynaklanmış olması ihtimali sözkonusudur. Öte yandan bu ihtimalin gerçekleştiğini göstermek de mümkün değildir, çünkü bütün ayetler ve kelimeler Kur'an'ın genel çerçevesi içinde anlamlı bir biçimde tefsir edilebilir; nitekim tefsir ilminin temel prensiplerinden birisi de budur.

Vahiy ile dinî toplumun süregiden hayatı arasındaki ilişkiye biraz daha yakından bakmak lazımdır. İslam'a göre asıl vahiy Kur'an'dır; ama hadislerin ikinci dereceden vahyî kaynaklar olduğu yolunda bir kabul de mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'de kullanılan dilin büyük ölçüde 'işaret-edici' olması sebebiyle vahyin çok çeşitli biçimlerde tefsiri sözkonusudur ve dolayısıyla burada yer alan fikirlerin çok çeşitli zamanların çok çeşitli şartlarında uygulanabilirliği sözkonusudur. Bununla birlikte, zaman içinde toplumun farklı bölümleri farklı istikametlere yönelmişler ve yöneldikleri istikametlere göre tefsirler yapmışlardır. Birçok toplumda böyle farklılıkları bertaraf etmeye yönelik çalışmalar mevcuttur. Bu, özellikle sünni İslam'da böyledir. Değişik tefsir türlerinden kaynaklanan farklılıkların bertaraf edilebilmesi için tarafların belli izahları kabul edip diğerlerini reddederek bir uzlaşmaya varmaları lazımdır. Böylelikle vahyin 'işaret-edici' dili teolojik doktrinin daha rasyonel diline tercüme edilmiş olur ve bu işlem de vahyi tanımlama olarak adlandırılabilir.

Sünni İslam'da bu yöndeki çalışmaların özellikle ikisi önemlidir. Birinci eğilim fundamentalistler olarak bilinip Hanbeli ekolünce temsil olunur. Bu grup Kur'an'ın 'işaret-edici' karakterini belkefiyye kavramıyla kabul eder-

ler; bu kelime Arapça bilâ-keyf ibaresinden türemiştir ve 'nasıl olduğunu sormadan (tarif etme)' anlamına gelir. Dolayısıyla Hanbeliler Kur'an'daki ifadelerin daha ötesine gitmeyi, yani yeni dogma formülasyonlarını reddederler. Tabiî bunun maliyeti kendilerini zamanın bilim ve felsefesinden koparmaları veya insanları bilim ve felsefeyi dinî dogmanın dışında değerlendirmeye zorlamalarıdır. Entellektüel ve rasyonel ikinci eğilim ise genellikle Eş'ariler tarafından temsil olunur. Bunlar Kur'an'daki küçük işaretlerden çok daha olgusal ve maddî çıkarımlar yaparlar, dolayısıyla bunların teolojik doktrin ile zamanın bilim ve felsefesi —kimi yeni-Platoncu unsurların yanısıra özellikle Aristo felsefesi— arasında bir bağ kurması mümkün hale gelir. Bu akımın zirveye ulaştığı zamanlarda İslam dinî ve bilimsel unsurların ikisini de kapsayan ve üst-düzeyde bir entellektüel harmoniye sahip bir dünya-görüşü oluşturdu. 19. asırda İslam dünyası Avrupa ile yakın ilişkiye geçtiğinde kendi bilim ve felsefesinin artık modasının geçmiş olduğunu teessüfle müşahede etti. Ayrıca daha sonraları Eş'arilerin rasyonel bir biçimde formüle ettiği doktrinlerin insanları harekete geçirmede Kur'an'ın 'işaret edici' diline göre çok daha az başarılı olduğu anlaşıldı. Birçok Müslüman da Kur'an'a ve Hanbelilerin doktrin formülasyonuna geri döndü.

Bu durum, kişinin belli bir eleştirel bakışa sahip olması gerektiğini varsayan arka-planla bir çelişki oluşturur. Kur'an-ı Kerim'in 7. yüzyıl insanına, o çağın ihtiyaçlarına uygun bir aşkınlık anlayışı sunduğu kabul edilebilir; 7. yüzyıl ihtiyaçlarına uyan şeyin 20. yüzyılın ihtiyaçlarına uymadığı da iddia edilebilir. Bilhassa Kur'an'ın modası geçmiş bir kozmoloji anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Bu itiraza karşı verilebilecek ilk cevap, Kur'an'ın daha sonra teolojik doktrinlerde ve dogmada tanımlanan dinî tezlerinin temel olarak insan ile aşkın kaynak ara-

sındaki ilişkileri düzenlediğidir ve dolayısıyla bu ilişki hiçbir zaman değişmediğinden, kozmoloji sahasında 7. yüzyıldan bugüne kaydedilen gelişmeler bu tezleri etkilemez. Bununla birlikte kabul edilebilecek şey, Kur'an-ı Kerim'in dinî mesajını bugünün şartlarına göre rasyonel ve entellektüel bir biçimde yeniden formüle etme işleminin başında olduğumuzdur. Bu iş, mesela 10. yüzyılda olduğu gibi Kur'anî ifadeleri yeni cümlelerle tekrarlamak olmayacaktır; Kur'an'ın lafzı yine merkezde olmakla birlikte Kur'anî öğretinin farklı noktalarının nisbî önemlerini yeni bir yaklaşımla anlama gayreti olacaktır. İtirazcımız bu sefer bu işin bir temenniden ibaret olduğunu ve böyle bir çalışmanın hiçbir emaresinin gözükmediğini ileri sürebilir. Belki de bu kişinin gördüğünden daha çok delil bulunduğu söylenebilir; ancak böyle bir realizasyonun, inançlarının modern terimlerle yeniden ifade edilebileceğine inanan Müslümanların işi olduğu da kesindir.

3. Kişisel ve Toplumsal Hayatta İslamî Değerler

Bundan önceki bölümde insan ile Aşkın Kaynak arasındaki ilişki işlendi ve İslam'ın ve diğer dinlerin bu konudaki önerilerinin modern insan için son derece önemli olduğu belirtildi. Ama insanlararası ilişkilerde dinlerin diğerlerine göre daha fazlaca vurguladığı hususlar da mevcuttur. Bu kitapta ahlakın belli bir özerkliği olduğu ya da ahlakî ilkelerin dinî dogmadan çıkarılamayacağı görüşü benimsenmiştir. Nitekim, İslam'ın ahlakî ilkeleri diğer dinlerin ilkelerinden çok farklı değildir. Aslında dürüstlük, doğru sözlülük, hayata saygı, evlilikte sadakat, cefaya sabır ve zayıflarla ve ihtiyaç sahipleriyle ilgilenmek gibi faziletlerin bütün büyük medeniyetlerde bir yere sahip olması gerektiği aşikardır. Ama bu ideallerin İslamî tezahürlerinin modern dünya ile nasıl ilişkilendirilebileceği de incelemeye değer bir konudur.

İslam'ın ısrarla üzerinde durduğu bir nokta, ahlakî ilkelerin insan iradesinin, hatta bütün insan nev'inin kollektif iradesinin üzerinde olduğudur. İslam'ın ahlakî ilkeleri Kur'an'ın ve Hadislerin temsil ettiği ilahî kanunda mündemiçtirler. Kaynaklarının vahyî olması sebebiyle insanların bunu değiştirmesi mümkün değildir; bu özellikle bilhassa güçlü bir hükümdarın ahlakî ilkeleri açıkça söylemese bile değiştirmeye çalıştığı durumlarda önem kazanır. Nitekim günümüz Afrika'sında bu yönde bir eğilim mevcuttur ve İslam'ın bu eğilime açıkça karşı koyup koyamayacağı zaman içinde görülecektir.

Modern aydın, insanın özellikle toplumsal bir varlık olarak ahlakî ilkeler ve ideallerle ilişkisinin elbette farkındadır. Genelde, kabul edilmiş ahlakî ilkelerin ve ifadelerin pratikte tatminkâr bir toplum ürettikleri görülür. Ahlakî sahada alternatif ilkelerin hangisinin daha doğru olduğu yolunda deneyler yapmak mümkün değildir. Ne var ki böyle deneylerin yaşandığı tarihsel şartlar da sözkonusu olmuştur. Nitekim 1917'den sonra Rusya'da cinsel özgürlük egemen olmuş, ama bu özgürlük bir aile hayatından mahrum binlerce çocuk gibi büyük bir problem doğurmuş, yöneticiler de var güçleriyle tek-eşliliği yeniden desteklemeye başlamışlardır. Bu durum insan tabiatının şimdiye kadar uygulanan sistemler içinde tek-eşliliğe en çok uyum gösterdiği şeklinde yorumlanabilir. Birçok Müslümanın tek-eşliliği bir ideal olarak kabul etmesi de aynı istikamette bir delildir. Bütün bunlar da ahlakî normların ve ideallerin insan tabiatından kaynaklandığı yolundaki modern görüşü destekler mahiyettedir.

En nihayet, bu görüş ile ahlakî ilkelerin Aşkın bir kaynaktan sudûr ettiği yolundaki İslamî tez arasında -görünüşte kimi yapay uyumsuzluklar bulunmakla birlikte-

bir çelişki bulunması da zorunlu değildir. Önemli olan ahlakî ilkelerin insandan kaynaklanıyor oluşunun, ona istediğini seçme hakkını vermediğinin vurgulanmasıdır. Buradan insan tabiatının, insanın kontrolünü aşan belli bir değişmezliğe sahip olduğu anlaşılabilir. Dinî kelimelerle ifade edecek olursak, insan tabiatı 'yaratılmış'tır; insana düşen de bunun yaratılmış olduğunu kabul etmek, değiştirmeye çabalamamaktır. Kimi ayrıntılarda birtakım değişiklikler yapılabilir, ama temelde insanın kendini değiştirmesi mümkün değildir. Burada söylediklerimizden hareketle bunun insandaki Hayat'tan, dolayısıyla Aşkın Varlık'tan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Burada ahlakî ilkelerin ve ideallerin insandan kaynaklandığını söylemekle çelişen birşey yoktur; fakat İslamî anlayış yalnızca insan tabiatının değişmezliğini vurgulamakla kalmaz, onun Aşkın Varlık'la ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini de belirler.

İslam göçebe Arapların 'yenilik her zaman kötüdür' görüşünü genel olarak benimsememekle birlikte, ahlakî ilkelerin değişmezliğini bir parça abartır. Müslümanlar özellikle İslam ana-karasındaki (Arabistan, Irak, Suriye ve Mısır) uygulamalara evrensel geçerlilik atfetmek eğilimindedirler. Bu durum günümüz dünyasının şartlarına uyum sağlamada problemlere sebep olabilir. Bir erkeğin dört karısının olabilmesi, İslam'ın temel esaslarından birisi midir? İslam'ın miras sisteminin bütün kültürlere uygulanabilirliğinden ne derece bahsedebiliriz? Görüldüğü gibi kimi değişikliklerin gerekli olduğu açıktır ve bu da temel ve esas ilkeler ile çeşitli şartlarda ortaya çıkmış muayyen uygulamalar arasında bir ayrımı zorunlu kılmaktadır. Bu ilkeleri herkesin onayını alacak biçimde ortaya koymak zor olacaktır, fakat Müslümanların bu meseleleri yavaş yavaş halletmesi durumunda birşeyler başarılacaktır. İslam'da zaten kimi şeylerin şartlara göre değiştiril-

mesi ilkesi mevcuttur ve bu, *nasih* ve *mensuh* ilişkisi olarak bilinir. Kur'an-ı Kerim'in kimi ayetleri daha sonradan nazil olan başka ayetlerle hükümsüz kılınmıştı. Nitekim Kur'an'ın insanlara geceleri ibadetle geçirmelerini emreden Mekke ayeti, gün boyu çalışmakla sorumlu oldukları Medine'de kaldırıldı; ama hükmü kaldırılan ayet de Kur'an'da muhafaza edildi (Sure 73. 1-4; nâsih V. 20).

B. *İzlenecek Bir Örnek Olarak Hz. Muhammed*

Avrupa'da asırlardır Hz. Muhammed'e ahlakî düşüklük atfedilegelinmiştir. Bir Batılının onu ahlakî bir timsâl olarak görmesi —imkansız değilse de— çok zordur. Ama İslam'ın Hz. Muhammed'i ahlâkî bir örnek olarak izliyor olması, onun bütün dünya için büyük bir öneme sahip olduğunun göstergesidir.

İlkin, İslam Hz. Muhammed'in şahsını ahlakî bir ideal olarak görmektedir. Bu durum onun hayatına ait rivayetlerden ve hadislerden hareketle gerçekleştirilir. Batılı bilginler, hadislerin daha ziyade tarihi ile ilgilenmekte ve bunların çoğunun sahih olmadığını ispat etmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca tarihsellik kıstasının geçerliliği ile Hz. Muhammed'in ahlakî bir örnek olması arasında sıkı bir ilişkinin bulunmadığı da ortadadır. Bu husus daha somut olarak ifade edilmelidir. Kabul edilmelidir ki Hz. Muhammed, insanın ilahî varlıkla olan ilişkisi itibariyle, İslamî vizyonun insan hayatındaki en mükemmel tecessümüdür. Dolayısıyla bir bebeğin kendisini ıslatmasına sinirlenmemesi veya onun dişi bir köpekle ve yavrularıyla uğraşmasının neresi yanlıştır?[7] Bu rivayetleri aktaran Müslümanlar bunların doğru olmadığı yolundaki iddialara muhtemelen 'Hz. Muhammed bundan başka nasıl davranabilirdi ki?' diye cevap vereceklerdir. Böyle bir iddia Hz. İsa ile ilgili kimi rivayetlerin savunulmasında da kullanılmamış mıdır: 'İsa gerçekten böyle davranmamış

ise dahi onu izleyenlerin böyle davranması gerekmez mi?'

Kimi ideal tavırları ve beklentileri belli bir kişiye atfetmek, bir projeksiyon biçimidir. Bu kitapta, projeksiyonun teolojik konularda geçerli bir epistemolojik süreç olduğu kabul edilmektedir. Bu durum ahlak sahasında da niçin böyle olmasın? İnsanlara ahlakî idealler sunulmasında soyut dilin somut örneklerden daha az etkili olduğu genellikle kabul edilmektedir. Buna karşı somut örneklerin uydurma olmayıp gerçek hayattan alındığı durumlarda etkili olduğu yolunda bir itirazda bulunulabilir. Ancak gerçek olaylardan alınmayan bir romanın da insanı doğruya iletmesi mümkün değil midir? Mümkündür, çünkü romancı romanını insan hayatının özelliklerine ve derinliklerine dayanan vizyonu çerçevesinde yazmaktadır. Hatta karakterlerin hayali olmasına rağmen, romanın tamamının gerçek-dışı olduğu söylenemez; çünkü romanda romancının gerçeklik konusundaki tecrübeleri ifadelendirilmektedir ve dolayısıyla roman da böyle bir tarihsellik özelliğine sahiptir. Aynı şekilde kimi Müslümanların Hz. Muhammed'e atfettiği tavırlar, o ister böyle yapmış, isterse yapmamış olsun, İslam'ın temel ahlakî ilkeleriyle uyumlu olduğundan bir tarihsellik ve gerçeklik boyutuna sahiptirler. Nitekim Hz. İsa ile ilgili kimi rivayetlerin kabul görmesi de genellikle ihmal edilen bu tarihsellik boyutuyla ilgilidir.

Burada konuyu birazcık değiştirip İslam'ın insan davranışlarıyla ilgili kategarizasyonuna geçelim. Beş boyutlu bu kategarizasyon Batılı ahlakçıların iki boyutlu kategarizasyonuna göre çok daha avantajlıdır. Batılı, davranışlar hakkında iki-kötü, doğru-yanlış gibi ikili değerlendirmeler yapar. İslam'da ise fiiller genellikle beş kategoride mütalaa olunur: Yapılması zorunlu olanlar *(farz)*, tasvip edilmiş veya emredilmiş olanlar *(vacib)*, yapılması iyi olanlar *(mendub)*, tasvip edilmeyenler *(mekruh)* ve ya-

saklananlar *(haram)*. Böyle bir değerlendirme Avrupa ve Amerika'da bile hâlâ ahlak felsefecileri arasında ihtilaflara sebep olan fiillerin ahlakî değeri konusunda daha anlamlı ve açıklayıcıdır.

C. *Cinselliğin Kabulü*

Batılılar arasında İslam'a cinsellik konusunda çok gevşek bir tavır takındığı, hatta cinselliği bir değer olarak ele aldığı yolunda eleştiriler yöneltilmiştir. Öte yandan psikoloji bilimi bize insanların başkalarının hatalarını çok kolay gördüğünü, buna karşılık kendilerinin —belki de eleştirdiklerinden daha yanlış— tavırlarını görmezden geldiklerini bildirmektedir. Bu konuda da böyle bir durum sözkonusudur. Geçmişte nasıl eleştiriler yapılmış olursa olsun, Batının bu konuda son sözü söylemeye hakkı olmadığı açıktır; modern Batılı cinsellik konusunda büyük bir şaşkınlık içindedir. Dünyamızın hızlı bir değişim sürecinden geçtiği günümüzde diğer kültürlerden de yararlanmamızın daha bir önem kazandığı da açıktır. Avrupa ve Amerika'nın tersine, İslam dünyasında cinsellik çok normal bir biçimde kabul edilir; Müslümanlara göre cinsellik insanın ayrılmaz bir parçasıdır. Hıristiyanlık ise kendine örnek olarak bekâr insanı alır ve Batılının anlayışı eski Yunan'a kadar giden düalizm kavramına dayanır. Sonuç, hem teoride hem de pratikte kafa karışıklığıdır. Bu kafa karışıklığı da Batılının cinselliği uygun biçimlerde ifade edebilmesini engellemektedir.

İslam'ın cinselliği kabulü belki de kimi cennet tasvirlerinde en belirgin biçimde ortaya çıkar. Cennette cinsel haz da mevcuttur ve İslam'daki cennet anlayışı —insanın fizikî olarak bulunmadığı— Yunanî cennet anlayışının tam tersidir. Bir erkeğin dörde kadar evlenebilmesi, ayrıca bunların dışında cariyeler de alabilmesi de bu şekilde değerlendirilebilir; ancak bunların tefsiri biraz karışıktır.

Bu izni kollektif hayattan bireyselliğe geçmekte olan bir toplumun altyapısına karşı bir operasyon olarak değerlendirmek gerekir. Anaerkil aile sistemi kollektif hayatın önemli bir parçasıdır ve bu sistemde kadının doğurduğu çocuğun babasının kim olduğu o kadar önemli değildir. Anaerkil sistem, haliyle çeşitli suistimallere açık kapı bırakmaktadır ve bu tehlike mesela Uhud gazvesi (625) sonrasında olduğu gibi kadınlarla erkekler arasındaki oran bozulduğunda daha bir önem kazanmaktadır. Asıl tehlike, gücü elinde bulunduran bir akraba grubunun güçlerine güç katmak amacıyla kimi kadınları kötü maksatlarla kullanması ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Müslüman erkeklerin iki, üç veya dört kadınla evlenmesine izin verilerek Müslüman kadınların tatminkâr bir aile hayatı kurması sağlanmıştır. Eşi ölen ya da eşinden boşanan kadınların evlenmeden önce 3 ay 10 gün beklemeleri şartı (iddet) getirilerek çocukların babaları konusundaki karışıklığa son verilmiştir. Bu da insanların şahsiyetini muhakkak ki olumlu yönde etkilemiştir. Ayrıca miras hükümlerinde kadınlar kollektif yaşamın parçaları olarak değil, bağımsız bireyler olarak mütalaa olunmuşlardır.

İslam'daki evlilik sisteminin sonuçları İslam toplumunun şartlarında değerlendirilmelidir. İslam toplumu yüzyıllarca yıllık evrimi ve bu arada birçok siyasî karışıklık sonucunda belli bir istikrara kavuşmuştur ve aile sisteminin bu istikrar üzerinde önemli bir katkısı olsa gerektir. Evlilik ve aile sistemlerinde birtakım yenilikler yapması durumunda İslam toplumunun birtakım zaaflarını bertaraf edebileceği ileri sürülmüştür. Ancak esaslı bir çalışmaya dayanmadığı için bu iddiayı güçlü bir iddia olarak kabul etmek güçtür. Tatminkâr toplumların ancak tatminkâr aileler üzerinde inşa edilebileceği açıktır. Öte yandan sözünü ettiğimiz iddiaya bir delil olarak mutasavvıflarda cinsel problemlerin görülmeyişi gösterilmek-

tedir. Şunu belirtmek gerekir ki mutasavvıflar eğer cinselliği manevî bir mesele olarak mütalaa etselerdi —ki günümüz Batılısı genellikle böyle düşünmektedir— bunu yazmakta asla tereddüt etmezlerdi. Tasavvufî eserlerde yapılan kısa gezinti, mutasavvıfların asıl problem edindiği konuların hırs ve maddî hayat iştiyakı olduğunu gösterir. Dolayısıyla İslam'ın cinsellik konusundaki başarısına dönebilir ve Batı'nın bu konuda ondan öğreneceği çok şey olduğunu yeniden vurgulayabiliriz.

D. *İnsanın Eksikliği Fikrinin (Kısmen) Kabulü*

İbrahimî dinlerde —ve belki diğerlerinde de— bir aşırı ahlakçılık, toplumsal ilişkilerde yanlıştan kaçınmayı abartma tehlikesi mevcuttur. Bu, amellerin ebedî cezaya ya da mükâfata çarptırılması anlayışıyla da bağlantılıdır; iyi amellere karşılık ebedî mükâfatlar verilirken kötü amellere ebedî cezalar verilecektir. Bu inanç hem Hıristiyanlık'ta, hem de İslam'da mevcuttur. Hz. Muhammed'in özellikle Mekke dönemi bu açıdan önemlidir; ayrıca İmam Gazali 1095'te Bağdat'tan ayrılma gerekçesini cehennem korkusu olarak açıklıyordu. Ancak dinlerin çoğunda günah çokça büyütülmez ve bunların insan ile onun kaderini kontrol eden güçler arasındaki ilişkiyi bozmadığı kabul edilir. Bu kabulün altında derin bir dinî anlayış yatar. Bu Hıristiyanlıkta 'imanî meşruiyet' olarak bilinir; Allah'ın sevgi ve merhametine inanan ve Allah ile arasındaki ilişkiyi böyle belirleyen bir kişinin amellerinin de iyi olması beklenir. Bununla birlikte, en azından Hıristiyanlığın bazı formlarında, pratikte ahlak unsuru tekrar geri çekilir ve yerini yeniden günahlardan kaçmaya ve Allah'ın emirlerine itaate bırakır.

İslam, bütün Müslümanların sonunda cennete gideceği, fakat ondan önce cehennemde günahlarının cezasını çekeceği inancıyla bir denge kurmuştur. Bu şekilde in-

sanlara bir güven verilmiş, fakat günahlardan kaçınmaları gerektiği de vurgulanmıştır. İslam'da bir insanın ebediyyen cehennemde kalmasını gerektirecek tek günahın şirk, yani Allah'a ortak koşmak olduğuna inanılır. Şirk, insanı İslam'dan çıkarır. Bununla birlikte İslam toplumunun bir üyesi olarak kaldığı sürece, ne yaparsa yapsın —cezasını cehennemde çekmesi şartıyla— sonuçta cennete girecektir. Bu eserin daha önceki bir bölümünde açıklandığı gibi, ceza bu dünyada olduğu gibi cehennemde bir müddet kalınarak da çekilebilir. Bu arada bazen peygamberin şefaati de insanı doğrudan cennete götürebilir.

Bu doktrinlerden günah konusundaki karışıklık kolayca sezilmektedir. İnsanın tamamıyla kusursuz bir hayat yaşamasının, normalde kapasitesinin üzerinde olduğu farzedilir. Bu ayrıca insan türünün çağımızda da inanmak durumunda olduğu bir inançtır. İslam bazı insanların dalalette veya yüzüstü bırakılmış olduklarından bahseder, diğerleri ise hidayete ermiştir. Kimi kelamcılar Allah'ın insanlara niçin farklı davrandığını bir şekilde temellendirebilmek için hayli uğraşmış, ancak tatmin edici çözümlemeler yapamamışlardır. Aynı şekilde, onun insanlara en iyi şekilde davrandığını göstermeye yönelik çalışmalar da mevcuttur. Kimileri 'Allah isteseydi insanlara takatlerinin üzerinde görevler yükleyebilirdi; böyle yapmamış olması insanın mutlak mükemmele ulaşmasının mümkün olmadığını göstermektedir' derler. İslam böylelikle insan tabiatındaki temel noksanlara işaret eder; bu noksanlıklar da insanı küçük veya büyük günahlara götürür. Noksanın bu şekilde algılanması, onun 'yaratılmış' olduğunun kavranmasına yardımcı olur ve bu anlayış, insanoğlunun tabiatın kontrolündeki başarıları sebebiyle başının gururdan döndüğü günümüzde daha bir önem kazanır.

İslam'ın en önemli başarılarından birisi, şüphesiz birçok kavimden müteşekkil bir dinî toplum oluşturabilmesidir. Ortaçağ'a ait metinlerden anladığımız kadarıyla o dönemlerde kavmî mülahazalar nisbeten yaygındır ve bu durum, İslam toplumunu oluşturan kavimler arasındaki ilişkilerde kimi problemlere yol açmış olabilir; ancak şurası kesindir ki modern Batı toplumlarında çok yaygın olan ırkçılık Ortaçağ İslam toplumlarında mevcut değildir. Son zamanlarda Avrupa'nın etkisiyle geleneksel toplumsal yapının bozulması, kardeşlik duygusunun zayıflamasına yol açmıştır. Bu belki de kısmen klasik ulema sisteminin çökmesi ve bunların yerini —kavmiyetçiliğin çok yaygın olduğu— Avrupa'da eğitim görmüş elitlerin almasından kaynaklanmaktadır. Mesela günümüzün Arapça konuşan Müslümanları bir Doğu Afrikalı ya da Endonezyalı Müslümana pek ilgi duymazlar. Fakat uluslararası siyasetin baskıları Müslümanları muhtemelen yeniden yakın ilişkiye girmeye zorlayacaktır ve İslam kardeşliği duygusunun gerek kişisel ve gerekse siyasî düzeylerde yeniden canlanması ihtimali de gözardı edilmemelidir.

Müslüman toplumlardaki entegrasyonun ve kardeşlik duygusunun temeli, bu dine mensup olan kişilerin bir ümmet, ya da karizmatik bir toplum oluşturduğu yolundaki inançta yatmaktadır. Bu toplumun kurucusunun Allah olduğu, yönetiminin de ilahî hukuk tarafından yürütüldüğü yolunda ciddi bir kabul sözkonusudur —bunu modern terimlerle ifade edecek olursak, *ümmet* bir değerler toplumudur. Bu şekilde değerlendirildiğinde İslam toplumu Arap kabilelerinin daha önce sözünü ettiğimiz fonksiyonlarını yerine getirmekte; bu topluma üye olan insanlara derin bir gurur ve güven duygusu sağlamaktadır. İslam'ın yayılması da zaten Müslümanların kendile-

rine ve toplumlarına duydukları bu güvenle yakından bağlantılıdır. Bu durum, Müslümanların diğer dinî toplumların meziyetlerini görmesini bir dereceye kadar engellese de mükemmel birşeydir.

Batıda genel olarak bireysellik egemen olmakla birlikte, özellikle Katolik Hıristiyanlar arasında dinî ve millî cemaatlere karşı buna benzer bir tutum nisbeten yaygındır. Karizmatik toplum inancının bütün dünyamız için büyük önem taşıdığı açık bir gerçektir. Hiç kimse sadece insanlık adına büyük fedakârlıklarda bulunmayı düşünmez. İnsanlar bütün insanlığı kucaklayan karizmatik bir toplum arayışı içindedirler ve bu arayışı sadece dinî temele sahip bir toplum gerçekleştirebilir. İslam'ın diğer büyük dünya dinlerini ortadan kaldırması veya bir başka dine iltihak etmesini düşünmek pek safdil bir hayalcilik olur; ama insanlığın karizmatik bir dinî topluma ihtiyaç duyduğu ve İslam'ın karizmatik toplum fikrini pratik olarak diğer dinlerle mukayese edilmeyecek bir ölçekte gerçekleştirdiği de doğrudur.

Bu mütalaalardan sonra 'İslam nedir?' sorusuna verdiğimiz cevabı böylelikle tamamlamış olduk. Geçmişin belli yönlerini ayrıntılı bir biçimde inceledik ve geleceğe yönelik birtakım önerilerde bulunduk. Son olarak da İslam'ın değerlerini günümüz bağlamında gözden geçirmeye çalıştık. Bu gayret özellikle önemliydi, çünkü İslam büyük güç sahibi bir cemaatin dinidir ve bu dinin geleceğin dünyasına büyük katkılarda bulunacağını düşünmekteyim. Bu kitabın Batının hem kardeşi, hem de rakibi olan bu güçlü ve canlı toplumun Batılılar tarafından daha iyi anlaşılmasına ve ayrıca Müslümanların da kendilerine sempati duyan bir Batılının kendilerini nasıl değerlendirdiğini gözlemlemelerine yardımcı olmasını ümit ediyorum.

DİPNOTLAR
Onikinci Bölüm

1. Watt (xii).
2. Watt (vi), özellikle s. 110-7.
3. Age, s. 127 vd.
4. Mesela, Ali et-Taberi, *Kitâbü'd-dîn ve'd-Devle.*
5. Daha fazla açıklama için bkz. Watt (vi), 'projection' (index).
6. Watt (vi), s. 105-10.
7. Watt (iii), s. 323.

BİBLİYOGRAFYA

Ebu Tammam. *Hamasa,* ed. G. S. Freytag, Bonn 1828-47.

Anrae, Tor. *Mohammed the Man and his Faith,* 2. baskı, New York, 1955.

Arberry, A. J. *The Koran Interpreted,* 'Introduction', Oxford University Press, (World's Classics), 1964 (Orjinal Baskı: London, Allen ve Unvin, 1955).

Archer, J. C. *Mystical Elements in Mohammed,* New Haven, 1924.

Barthold, W. W. 'Der koran und das Meer', *Zeitschrift der Deutschen Morgenlöndischen Gesselleschaft,* 83 (1929), 37-43.

Bell, Richard (I) *Translation of the Qur'an,* Edinburgh, T and T. Clark, 1937-39.

(II) *Introduction to the Qur'an,* Edinburgh University Press, 1953.

Blachere, Regis. *Le Coran,* Paris 1949.

Buhl Frants. *Das Leben Muhammeds,* Leipzig, 1930.

el-Buhari. *Sahih,* Krehl and Juynboll, Leiden, 1862-1908.

Carlyle, Thomas. *'The Hero as Prophet', On Heroes and Hero-Worship,* London, 1890, s. 39-71.

Daniel, Norman. *Islam and the West, the Making of an Image,* Edinburgh Universty Press, 1960.

Dawson, Christopher. *The Making of Europe,* London, Sheed and Word, 1932.

Durkheim, Emile. *Elementary Forms of the Religious Life*, London, Allen and Unwin, 1915.

Encyclopaedia of Islam, I. Edisyon, Leiden, 1913-42, 2. Edisyon, Leiden, Brill and London, Luzac, 1954.

Faris, N. A. ve Glidden, H. W., 'The Development of the Meaning of the Koranic Hanif', *Journal of the Palestine Oriental Society*, 19 (1939), 113.

Farrukh, O. A. *Das Bilds des Frühislam der Arabischen Dichtung*, Leipzig, 1937.

Gardet, Louis *De Islam*, Roermund, 1964.

Ginsberg, Morris. *On the Diversity of Morals*, London, Heinemann, 1958.

Goldziher, Ignaz. (I) *Abhandlungen zur Arabischen Philogie*, Leiden, 1896-9.

(II) *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888-90.

(III) *Die Zahiriten*, Leipzig, 1888-4.

(IV) *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.

Graf, Georg. *Geschichte der christlichen arabischen literatur*, cilt II, Roma, 1947.

Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*, Berlin, 1926.

Hüseyin, Kemal. *City of Wrong*, terc. Kenneth Cragg, London, Bles (1960).

İbn Esir, *Kâmil*, Kahire, 1342 (1929).

İbn Hişam, *Sire*, Wüstenfeld, Göttingen, 1858-60.

İbn Hallikan, terc. Baron McGuckin de Slane, Paris, 1843-71.

Jeffery, Arthur. (I) *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938.

(II) *Materials for the History of the Qur'an*, Leiden, 1937.

Lyall, Charles James, (I) *Mufaddaliyat*, Oxford Universty

Press, 1918.

(II) *Mu'allakat,* Kalküta, 1891-4.

(III) *Ancient Arabic Poetry,* London, Williams and Norgate, 1930.

Macbeath, A., *Experiments in Living,* London, Macmillan, 1952.

Massignon, Louis. (I). *Essai sur les orijines du Lexique technique de la mystique musulmane,* 2. baskı, Paris, 1954.

(II) 'Le "Hadith al-ruqya" musulman, premiere version arabe du "Pater",' *Revue de l'histoire des religions,* 133 (1941), 57-62; yeni baskısı Scripta Minora, Beyrut, 1963, cilt I, s. 926.

Mu'allakat. Bkz. Lyall (II).

Nicholson, Reynold A., *Literary History of the Arabs,* London, T. Fisher Unwin, 1907.

Nolin, Kenneth. "Truth: Christian-Muslim," *The Muslim World,* 55 (1965), 237-45.

Patton, W. M., *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna,* Leiden, 1897.

Prideaux, Humphery. *The True Nature of Imposture fully displayed in the Life of Mahomet,* London, 1697.

Ringgren, Helmer, *Studies in Arabien Fatalism,* Uppsala, 1955.

Schacth, Joseph. (I) *The Origins of Muhammeden Jurisprudence,* Oxford University Press, 1950.

(II) *An Introduction to Islamic Law,* Oxford University Press, 1964.

Suttie Ian D. *The Origins of Love and Hate,* Harmondsworth, Penguin Books, 1960.

Ali et-Taberi. *Kitabü'd-din ve'd-Devle,* Mingana, Manchester, 1922.

Watt, W. Montgomery. (I). *Free Will and Predestination in Early Islam,* London, Luzac, 1948.

(II) *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press, 1953.

(III) *Muhammed at Medina*, Oxford University Press, 1956.

(IV) *Muhammed Prophet and Statesman*, Oxford University Press, 1961.

(V) *Islam and the Integration of Society*, London, Routledge, 1961.

(VI) *Truth in the Religions*, Edinburgh University Press, 1963.

(VII) 'Two Interesting Christian-Arabic Usages', *Journal of Semitic Studies*, 2 (1957), 360-5.

(VIII) 'The Decline of the Almohads...' *History of Religions*, 4 (1964), 23-29.

(IX) 'The Materials Used by Ibn İshak,' *Historians of the Middle East*, B. Lewis ve P. M. Holk, Oxford University Press, 1962. s. 23-24.

(X) 'Created in his Image', *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 18 (1961), 38-49.

(XI) 'The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible', *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 16 (1957), 50-62.

(XII) 'The Political Relevance of Islam in East Africa', *International Affairs*, 42 (1966), 35-44.

Wellhausen, Julius. *Reste arabischen Herdentums*, 2. baskı, Leipzig, 1926.

Wensinck, Arent Jan. *The Muslim Creed*, *Cambridge* University Press, 1932.

ez-Zemahşeri, *Keşşaf*, Bulak, 1318-19 (1900-01).

Kısaltma

EI: Enc. of Islam (İslam Ansiklopedisi)